Evangelische Theologie

GLAUBEN UND WISSEN
BEI PECOCK UND WICLIF

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung des Licentiatengrades
der Evangelisch-theologischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

Promotion: 14. Februar 1940

VORGELEGT VON

WERNER LAUG

Breslau 1940

Evangelische Theologie

GLAUBEN UND WISSEN
BEI PECOCK UND WICLIF

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung des Licentiatengrades
der Evangelisch-theologischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

Promotion: 14. Februar 1940

VORGELEGT VON

WERNER LAUG

Breslau 1940

Referent: Professor D. Dr. Leube
Korreferent: Professor Lic. Peschke

Examen rigorosum: 6. Dezember 1939

Gedruckt mit Genehmigung der Evangelisch-theologischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

BUCHDRUCKEREI DIESDORF, BEZ. BRESLAU

94/7

In Dankbarkeit
meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis

Seite

I. Geschichtliche Einführung 7

II. Glauben und Wissen bei Wiclif 21

a) Der Stand der Forschung 21
b) Geschichtliche und systematische Darstellung des Problems 25
c) Wiclif als Reformator und Scholastiker 44

III. Glauben und Wissen bei Pecock 46

a) Der Stand der Forschung 46
b) Geschichtliche und systematische Darstellung des Problems 48
c) Pecock als Rationalist und Scholastiker 75

IV. Vergleich zwischen den Gedanken Wiclifs und Pecocks . 80

a) Vorbemerkungen 80
b) Gemeinsames und Trennendes 82
c) Zusammenfassung 89

V. Literaturverzeichnis 93

I. Geschichtliche Einführung

Aus dem Urteil, das auf der Synode zu Lambeth im Jahre 1457 über den englischen Bischof Reginald Pecock (1395/96—1460) gefällt wurde, ist ersichtlich, daß die katholische Kirche ihn und John Wiclif (1320/24—1384) als gleichgesinnte Irrlehrer angesehen hat. Pecock wird in dem Prozeß, den der Erzbischof Bourchier (1457) gegen ihn eröffnet, u. a. angeklagt, er habe in lateinischer und englischer Sprache wiclifitische Irrtümer vertreten. Im einzelnen heißt es in der Anklageschrift, Pecock wolle mehrere Artikel aus dem Symbolum ausmerzen: die Höllenfahrt Christi, die Unfehlbarkeit der Kirche und der allgemeinen Konzilien in Glaubenssachen, die Gemeinschaft der Heiligen und die Notwendigkeit des Glaubens an den Heiligen Geist und an Christi reale Gegenwart in der Eucharistie. Auch versage er der Kirche den schuldigen Gehorsam und den Kirchenvätern die Achtung. Man legt es ihm zur Last, daß er sich auf die Vernunft beruft und nicht auf den Glauben[1]).

Vergegenwärtigen wir uns zur Verdeutlichung des Gesagten die Anklage gegen Wiclif. Sie weist drei Etappen auf. 1377 verdammt Gregor XI. mehrere Sätze aus den Schriften Wiclifs. Es handelt sich in erster Linie um Wiclifs ablehnende Stellung zum kirchlichen Besitz und der Autorität des Klerus. Auf der Synode zu London im Jahre 1382, dem sogenannten Erdbebenkonzil, werden 10 Sätze Wiclifs als ketzerisch und 14 Sätze als irrtümlich erklärt. Die ersteren beschäftigen sich mit Wiclifs Ablehnung der kirchlichen Transsubstantiationslehre und seiner Wertschätzung der Heiligen Schrift, die letzteren mit den bereits 1377 verurteilten, jetzt aber erweiterten und verallgemeinerten Sätzen. Nach dem Tode Wiclifs im Jahre 1384 treten zu den in den Jahren 1377 und 1382 verurteilten Sätzen weitere, bei denen jedoch die Frage besteht, ob sie von Wiclif selbst oder den Lollarden geprägt

[1]) Hefele, Konziliengeschichte, 1887, Bd. 8, S. 95 u. 288.

worden sind. So ist es zu verstehen, daß Wiclif im Jahre 1415 auf dem Konzil zu Konstanz wegen 45 Sätzen ketzerischen Inhaltes angeklagt wird. Im Vordergrund stehen dabei seine Hauptlehren, die von der Prädestination, den Sakramenten, der Heiligen Schrift und der Kirche.

Da Pecock wiclifitische Irrtümer im allgemeinen zur Last gelegt werden, muß auf die Anschauungen der Lollarden, der Anhänger Wiclifs, auch kurz eingegangen werden. Die Meinung der Lollarden ist uns in einer guten Zusammenstellung von Roger Dymmok, dem Prior der Friars Preachers in Boston (1353—1418/19), überliefert. Roger Dymmok hat in seinem „Liber contra XII errores et hereses Lollardorum" 12 Sätze der Lollarden behandelt, auf Grund deren sie der Häresie bezichtigt werden. Die Lollarden hätten die genannten Sätze Anfang 1395 durch Anschlag an die Türen von Westminster Hall veröffentlicht. Das Buch Dymmoks, von dem man annimmt, daß es spätestens im Mai desselben Jahres herauskam, ist eine kritische Antwort auf die lollardischen Sätze. Im folgenden sollen die 12 Sätze der Lollarden genannt werden.

1. Die Lollarden behaupten, daß: in England wie in Rom der Besitz der zeitlichen Güter einen moralischen Niedergang in der Kirche hervorgerufen hat.

2. Die Lollarden behaupten, daß: die Geistlichkeit, die zu Unrecht eine Macht erstrebt, die höher ist als die der Engel, nicht eine Geistlichkeit ist, die von Christus befohlen ist, denn die Riten, die von den Bischöfen gehalten werden, besonders „the crowns in characters" haben keine biblische Begründung. Diese letzteren bedeuten auch Treulosigkeit gegen den Staat.

3. Die Lollarden behaupten, daß: die Gelübde der Enthaltsamkeit zu den übelsten Sünden führen.

4. Die Lollarden behaupten, daß: bei den meisten Menschen das Opfer der Messe zum Götzendienst führt. Das Brot ist nur sinnbildlich der Leib Christi und der Dienst des Leibes Christi, eingeführt durch den heiligen Thomas, ist voller Falschheit.

5. Die Lollarden versuchen die Sakramente der Konfirmation, der letzten Ölung, in Wahrheit alle Sakramente zu vernichten.

6. Die Lollarden fordern, daß: die Geistlichkeit sich beschränken sollte auf ihre geistlichen Pflichten und ausgeschlossen sein sollte von jedem Anteil an den Staatsgeschäften.

7. Von bestimmten Personen ist Eigentum hinterlassen worden unter der Bedingung, daß sie besonders erwähnt würden in den Gebeten derjenigen, denen sie es zurückließen, und zu Zwecken der Nächstenliebe. Solche Motive, beide, des Betenden und des Almosengebenden, sind nach den Lollarden zu verurteilen. Vollkommene Liebe, sagen sie, kennt kein Ansehen der Person und betet für alle Menschen. Solches Almosengeben riecht nach Simonie, und die Gebete, die dadurch erkauft sind, sind zweifellos meistenteils für schon verdammte Seelen. Deshalb laßt für alle Menschen beten, wie Gott es wünscht und laßt das meiste Eigentum, das gegenwärtig falsch angewendet ist, verwendet werden für allgemeine Zwecke. Hundert Armenhäuser würden für die Armen genügen.

8. Wallfahrten und Verehrung von Bildern ziehen sich das Urteil der Lollarden zu. Sie verurteilen die letzteren als Götzendienst und verabscheuen besonders die Darstellung der Trinität in Holz oder Stein, denn Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde. Der Dienst des Kreuzes, sagen sie, ist reiner Götzendienst schlimmster Art. Ebenso könnten wir die Lippen des Judas anbeten. Tatsächlich gewinnt das Ordenshaus durch die Gaben der Pilger und nicht der Heilige, der im Himmel ist, wenn seine Heiligkeit überhaupt mehr ist als die von vielen sogenannten Heiligen. — Das Martyrium des heiligen Thomas von Canterbury war überhaupt kein Martyrium.

9. Die Menschen werden gelehrt, daß Beichte gegenüber einem Priester notwendig sei für die Erlösung. Das, so versichern die Lollarden, erhöht den Stolz der Geistlichkeit und führt zu vielen Sünden. Männer und Frauen leben in Furcht vor ihren Beichtvätern, die ihre Macht zu binden und zu

lösen zur Erpressung und für andere und schlimmere Dinge benutzen. Der Papst, fügen sie hinzu, fordert die Macht, den Menschen zu lösen von Strafe und Schuld. Wenn das so ist, hat er die Macht, das Fegefeuer überflüssig zu machen. Warum tut er das nicht?

10. Die Lollarden meinen, daß das Vergießen von Menschenblut ohne einen besonderen göttlichen Befehl, ob im Krieg oder durch legalen Prozeß der Lehre des Neuen Testamentes entgegensteht, in dem Christus uns lehrt, Unrecht zu vergeben. Die, die ihr Leben im Krieg verlieren, sterben sozusagen aus Nächstenliebe und gehen dennoch direkt in die Hölle. (Grund: Mit dem ersten Streich, den sie führen, ist ihre Nächstenliebe zu Ende.) Im Gesetz ist die Verhängung der Todesstrafe willkürlich. Der geringere Sünder erleidet den Tod, der größere entwischt. Das Verbot solcher Taten ist klar und verurteilt auch die Förderung von Kreuzzügen, — die in Wirklichkeit Zeichen des zeitlichen Ehrgeizes sind, — unter Nachsicht gegen die, die darein einwilligen. Die Kehrseite ist in der Tat der Fall, denn solche Menschen häufen für sich großen Unwillen des Königs des Friedens auf.

11. Gelübde der Enthaltsamkeit sind, wie die Lollarden behaupten, schlimm genug für Männer, sie sind schlimmer bei Frauen und führen zu aller Art von Verbrechen. Witwen und solche Frauen, die Gelübde ablegen, aber in der Welt bleiben, sollten gezwungen werden, zu heiraten.

12. Das Leben ist zu luxuriös. Wir sollen zufrieden sein, wie der heilige Paulus sagt, mit Nahrung und Kleidung, und alle Künste, die den Ausschweifungen dienen, sollten niedergeschlagen werden. Der Standort des alten Gesetzes ist keine Entschuldigung für die, die unter dem neuen leben.

Die Sätze der Lollarden zeigen gegenüber denen von Wiclif in wesentlichen Punkten eine größere Verallgemeinerung und eine betonter asketische Haltung.

Vergleicht man den Inhalt der Anklage gegen Pecock mit der, die gegen Wiclif und die Lollarden einige Jahrzehnte vorher erhoben worden ist, so deckt sie sich mit der gegen

Wiclif in der Tat in entscheidenden Punkten. (Vgl. Lehre von der Kirche und den Sakramenten.) Im Vergleich mit den Sätzen der Lollarden sind größere Abweichungen vorhanden.

Die Gleichsetzung der Lehren Wiclifs und Pecocks im Jahre 1457 ist auch nach Pecocks Tode im Jahre 1460 weitgehendst festgehalten worden. So gelangt im Jahre 1467 eine Anzeige an die englische Regierung, wonach nicht wenige Mitglieder der Universität Oxford angeklagt werden, den Ansichten Wiclifs und Pecocks zuzuneigen. Infolge dieser Anzeige erging am 16. Februar 1476 der Befehl nach Oxford, die Männer, die den Meinungen Wiclifs und Pecocks zustimmten, zu bestrafen. Wie der Bericht des katholischen Geschichtsschreibers und Professors in Oxford, Nicolas Harpesfield (1519—1575) in „Historia Anglicana Ecclesiastica" zeigt, sind die Werke Wiclifs und Pecocks auch im 16. Jahrhundert verwechselt worden, und man hat Pecock als Anhänger Wiclifs angesehen. Im Capitel 16 seiner Geschichte schreibt Harpesfield: „Ex episcopis vero, neminem reperio qui se Wicclefianis haeresibus hoc saeculo implicuit praeter Reginaldum Pecocium Cicestrensem. Qui praeter Wicclefi dogmata, quibus erat irretitus quattuor articulos ex sacramento symbolo sustulit. Sed subductis tandem melius rationibus, coram Archiepiscopo Canturiensi et aliis ex clero, errores illos suos agnovit et detestatus est, et palam apud divum Paulum Londoni illos revocavit. Qui Episcopatu spoliatus, privatus postea vixit. Libri autem eius quibus dogmata illa sua aspersit, tum Londini, tum in Oxoniensi Academia Vulcano commissi sunt." Der Grund für eine solche Verwechslung liegt wohl darin, daß man die Werke beider Theologen nur mittelbar durch das Urteil der Kirche kannte. Das Lesen ihrer Schriften war durch Verbrennung derselben unmöglich gemacht, und die wenigen handschriftlichen Exemplare, die man besaß, wurden wohl verwahrt gehalten. So ist es erklärlich, daß man Wiclif und Pecock auch weiterhin in einem Atemzug nannte. Der Höhepunkt ist auf katholischer Seite in dieser Richtung damit erreicht worden, daß Pecock im „Index librorum prohibitorum et expurgandorum"

(Madrid 1667) als lutherischer Professor in Oxford erscheint.

Welche Stellung hat die reformatorische Geschichtsschreibung Pecock gegenüber eingenommen? Auf englischer Seite wurde Pecock nach der Tudorrevolution von John Foxe (1516—1587) in seinen „Acts and Monuments" (1563) wegen seiner Verurteilung als Häretiker ebenso wie Wiclif als Protestant gefeiert. Es ist notwendig, die Anschauung Foxes einer näheren Betrachtung zu unterziehen. John Foxe ist der Schöpfer der neueren englischen Kirchengeschichtsschreibung. Seine Kirchengeschichte umfaßt fünf Teile. Der erste Hauptteil beschreibt die ersten drei Jahrhunderte frühchristlicher Kirche. Der zweite Teil behandelt die Blütezeit der Kirche in den folgenden drei Jahrhunderten. Der dritte Teil handelt von den Verfallserscheinungen der Kirche in der folgenden Zeit. Im vierten Hauptteil folgt das eigentliche Hochmittelalter von 1000—1400, das für Foxe die Verheerung und Verwüstung der Kirche Christi durch den Antichrist, den Papst, ist. Diese Epoche wurde durch die Erscheinung Wiclifs und Huß' abgelöst. Die Auseinandersetzung zwischen der reformatorischen Bewegung und dem Papsttum, die schließlich zu dem endgültigen Sieg der Reformation in England führte, bildet den Inhalt des letzten und fünften Hauptteils. Das Anliegen, das Foxe in seiner Kirchengeschichte verfolgt, ist, die Menschheit über die wahre kirchliche Entwicklung aufzuklären. Die Historie stellt sich Foxe dar als ein Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen der Kirche Christi und dem Antichristus, wobei er dem Papsttum die Rolle des letzteren einräumt. Seine Geschichtsschreibung trägt einen dogmatisch-dualistischen Charakter. Aus der Grundhaltung der „Acts and Monuments" folgt, daß bei Foxe Licht und Schatten in genau entgegengesetztem Sinne verteilt ist wie in der katholischen Geschichtsschreibung. Er wertet das negativ, was der Gegner bejaht, und umgekehrt. Auch in der Beurteilung der mittelalterlichen Geschichtsquellen tritt Foxes konfessionell gebundener Dualismus zutage. Was den Ruhm der päpstlichen Macht verkündigt, dem begegnet Foxe mit

Kritik und Mißtrauen. Was das Papsttum verschwieg, nachlässig behandelte oder verfolgte, das erforscht Foxe, zieht es ans Licht und gibt ihm eine positive Wendung. In allen Streitigkeiten liegt von vornherein für Foxe das Recht auf der Seite der Papstgegner und der vom Papsttum Verurteilten. Diese Tatsache gibt seinem Werk den Stempel mangelhafter historischer Objektivität. Foxe ist erfüllt von religiösem Eifer, Haß gegen das Papsttum und Entrüstung über die Art und Weise, wie die katholische Kirche Menschen um ihres Glaubens willen verfolgte, marterte und tötete. Seine Ausführungen über die Verfolgungen und Martyrien der „Protestanten" haben seinem Werk den Titel „Book of Martyrs" eingetragen. Ein Beispiel für die einseitige Geschichtsschreibung Foxes ist sein Bericht über den uns hier interessierenden Reginald Pecock. Weil Pecock von der katholischen Kirche, dem Papsttum, verurteilt worden ist, steht es für Foxe fest, daß er seiner Gesinnung nach ein Protestant gewesen sein muß, daß er auf der Seite des Lichts im Kampfe gegen die Finsternis gestanden hat. So macht Foxe Pecock zu einem Vorläufer der Reformation, zu einem frommen Prälaten, gegen den schwer gesündigt worden ist. Ob ihm die Äußerungen Pecocks dafür in allen Punkten recht geben, das steht für Foxe weniger im Bereich des Interesses. Wir werden deshalb den Bericht über Pecock in Foxes Kirchengeschichte mit Vorsicht entgegennehmen müssen. Auch ist Foxe in seiner Kenntnis über Pecock stark abhängig von Aufzeichnungen, die Gascoigne, ein gegnerischer Zeitgenosse Pecocks, in seinen „Loci" gemacht hat[1]). Trotz der geringen Tiefgründigkeit und Objektivität der Geschichtsdarstellung Foxes hat seine Kirchengeschichte doch lange Zeit hindurch als die maßgebliche gegolten. Man kann sagen, daß trotz all seiner auffälligen Schwächen und der aufgezeigten Mängel sein Geschichtswerk als monumentales Werk der englischen Reformationszeit seine Wirkung und Bedeutung bis heute nicht verloren hat.

Sowohl in bezug auf den Stoff als auch auf die Auf-

[1]) Gascoigne, Loci e libro veritatum, Oxford 1881.

fassung besteht zwischen Foxe und den Magdeburger Centurien eine starke Ähnlichkeit, die teilweise bis zu der wörtlichen Übereinstimmung des Textes geht, so daß man Foxe von vielen Seiten den Vorwurf des Plagiats gemacht hat. Der Grund ist aber wohl darin zu suchen, daß die deutschen Reformatoren in den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts mit den englischen, die wegen der katholischen Reaktion in England zum großen Teil nach Deutschland geflohen waren, zusammenarbeiteten, gerade zu einer Zeit, als auch Flacius an seinem großen Geschichtswerk arbeitete. Auch bestätigt die vorhandene Korrespondenz eine persönliche Bekanntschaft zwischen Foxe und Flacius Illyricus. Genauer läßt sich die Frage hier nicht untersuchen. Wir stellen nur fest, daß die reformatorische Geschichtsschreibung in Deutschland auf Grund der persönlichen Bekanntschaft mit Foxe und der dualistischen Grundhaltung, die der gesamten reformatorischen Geschichtsschreibung eigen war, sicherlich nicht grundlegend von der Schau Foxes abgewichen wäre, wenn sie über Pecock gehandelt hätte. — Auch im 18. Jahrhundert ist die Haltung Foxes grundlegend gewesen, wenn man liest, daß Collier in seiner Kirchengeschichte Englands (1708) Pecock für einen Lollarden erklärt, also für einen Anhänger Wiclifs.

Erst im vergangenen Jahrhundert hat die wissenschaftliche Forschung Kritik an die Richtigkeit des Urteils von Lambeth gelegt, nachdem sie das Leben und die Werke Pecocks einer genaueren Untersuchung unterzogen hatte. Im Vordergrund steht hier der deutsche Gelehrte Lechler. Diese Untersuchung war möglich geworden, da man seit 1688 mit der Drucklegung der Schriften Pecocks begonnen hatte. Das Studium des Lebens und der Werke Reginald Pecocks hat den Forschern gezeigt, daß es sich bei der bedingungslosen Gleichsetzung von Wiclif und Pecock um eine merkwürdige Verdrehung der Tatsachen handeln muß, da das gesamte Lebenswerk Pecocks der Bekämpfung der Wiclifie gedient hat. Man weist darauf hin, daß sich Pecock in seinen Schriften mit den Lollarden, den Anhängern Wiclifs, auseinandersetzt.

Bald nach seiner ersten Begegnung mit den Lollarden in London 1431 als Master of Whittington College spricht sich Pecock zugunsten der katholisch-orthodoxen Stellung aus und damit gegen die Wiclifie. Dabei ist jedoch zu beobachten, daß Pecock sich nicht auf die Seite derer stellt, die den Kampf gegen die Lollarden mit Mitteln der Inquisition durchführten. Pecock ist ein unblutig gesinnter Opponent der Lollarden. Er hatte es sich zum Ziel gesetzt, die Anhänger Wiclifs durch Rede und Gegenrede von den Unrichtigkeiten ihrer Ansichten zu überzeugen. Auf diese Weise ist Pecock bei aller Gegnerschaft zu den sogenannten „Bibelmännern" in ein persönliches Verhältnis zu ihnen getreten, weshalb seine Schriften als die besten Grundlagen für das Studium der Lollarden gelten.

Es drängt sich einem damit die Frage auf, wie es zu dem Urteil von Lambeth, daß Pecock wiclifitische Irrtümer vertrete, hat kommen können. Um zu einer Lösung dieses Problems zu gelangen, wird es notwendig sein, im Leben und Wirken Pecocks nach Anhaltspunkten zu forschen, da er nach dem Gesagten die Lehrmeinung Wiclifs bekämpft.

Drei Punkte sind es, die im Leben und Wirken Pecocks zu seiner Verurteilung beigetragen haben: Pecock war ein politischer Außenseiter. Lange Jahre hindurch war er ein Günstling der Fürstenhöfe Gloucester und Lancaster, die er nach Ablauf seiner ersten Studien- und Amtsjahre der Universität und dem Pfarramt vorzog. So galt er allgemein als ein Höfling. Pecock kann seine Erfolge wohl darauf zurückführen, daß er es verstanden hat, der weltlichen Macht zu schmeicheln. Um 1431 erwarb sich Pecock die Gunst von Humphrey Plantagenet, des Herzogs von Gloucester, des Protektors von England für die Zeit, in der Heinrich VI. noch minderjährig war. Durch diesen Fürsten wurde Pecock im Jahre 1444 Bischof von St. Asaph in Flintshire und Doktor der Theologie. Mit der Regierung des Herzogs war man aber in weiten Kreisen sehr unzufrieden. So kam es, daß er schließlich im Jahre 1447 gestürzt und ermordet wurde. Sein Nachfolger als Premierminister wurde der Graf

von Suffolk. Auch von ihm ist Pecock stark begünstigt worden. Man kann annehmen, daß zwischen diesen beiden Männern gewisse gleiche politische Meinungen bestanden. Im Jahre 1450 wird Pecock Bischof von Chichester. So wird das Schicksal Pecocks langsam aber sicher mit dem des sinkenden Hauses Lancaster verbunden. Da Suffolk dauernd auf dem französisch-englischen Kriegsschauplatz versagte, fing das Volk an, ihn und damit auch seine Freunde wie Pecock zu hassen. So hatte Suffolk nur einen kurzen Sommer des Glücks mit einem schrecklichen Ende. Im Jahre 1450 wird er ebenso wie sein Vorgänger angeklagt und ermordet. Damit konnte sich aber auch der angespeicherte Haß und die Verachtung, die man Pecock wegen seiner Gunst am Hofe entgegenbrachte, Luft machen. Die Feinde Pecocks hatten jetzt freie Bahn, gegen ihn vorzugehen. Dazu reizte Pecock noch seine zur Macht gekommenen politischen Gegner, die Lords von York, durch einen Brief, den er an den Bürgermeister von London richtete, und in dem er auf kommende Unruhen hinwies. Auf diese Weise beginnt der Niedergang Pecocks. Man hat öfters gemeint, daß Pecock niemals angeklagt worden wäre, wenn man ihn nicht in politischen Dingen gefaßt hätte.

Zu den politischen Schwierigkeiten kommt, daß Pecock durch sein Verhalten einen Teil der Geistlichkeit kränkte. Männer wie Gascoigne nahmen aus asketischen Gründen Anstoß an dem Leben und Treiben der höfischen Bischöfe. Man lehnte sich gegen ihre Pflichtvergessenheit auf und protestierte aus nationalem Interesse gegen ihre Geschäfte mit dem König und Rom. Auch sank das Ansehen der Bischöfe beständig unter dem Ansturm der öffentlichen Kritik. Die Verehrung der Laien gegenüber dem bischöflichen Amt nahm immer mehr ab. Dieser Lage will Pecock im Jahre 1447 durch seine Predigt in Paul's Cross Abhilfe schaffen. Er verteidigte mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln seine Clique, indem er die Amtsvergessenheit der „nichtpredigenden" Bischöfe mit ihren Pflichten als Staatsmänner und Lehrer der niederen Geistlichkeit entschuldigt. Nicht zuletzt

tritt Pecock in dieser Predigt auch für die päpstlichen Forderungen ein, die England nicht anerkennen wollte. Man hätte annehmen müssen, daß die Amtsgenossen Pecocks ihm für diese Worte der Verteidigung dankbar gewesen wären. Ganz im Gegenteil wendeten sich seine Parteigänger seit dieser Predigt auch gegen ihn. Eine solche Rede war ihnen nicht erwünscht gewesen. Einmal schnitt die Verteidigung des päpstlichen Feudalsystems die Wurzeln der hierarchischen Unabhängigkeit der englischen Bischöfe ab. Mit großer Sorgfalt pflegte gerade die englische Geistlichkeit die nationale Selbständigkeit der englischen Kirche. Zum anderen zog die Predigt Pecocks, die der Verteidigung dienen sollte, durch die Nennung der Übelstände die Aufmerksamkeit der Allgemeinheit nur noch mehr auf dieselben und machte die Fehler nur noch deutlicher, was der Erregtheit der Menge keinen Abbruch tat. Durch dieses Mißgeschick hatte Pecock sich nicht nur das gemeine Volk, sondern auch seine eigenen Amtsgenossen zu Gegnern gemacht.

Pecock machte sich weiterhin durch die wissenschaftlichen Äußerungen in seinen Werken sehr unbeliebt. So hatte er bald die Gebildeten und Ungebildeten gegen sich. Die Universitäten stießen sich schon an der äußeren Form seiner Werke, die nicht, wie es die Tradition forderte, in lateinischer, sondern z. T. in englischer Sprache geschrieben waren. Zwar begann im 14. Jahrhundert die lateinische Übernationalität des Mittelalters aufzuhören, um einem demokratischen Zuge auf den Universitäten Platz zu machen, indem man danach drängte, das Wissen zu popularisieren, wozu das Lateinische in der Literatursprache noch ein Hindernis gewesen war. In England aber war die mittelalterliche Kontinuität viel stärker geblieben als im sonstigen Europa. Deshalb galten in England Gelehrte, die aufhörten, lateinisch zu denken und zu schreiben, als ungern gesehene Neulinge, die man bekämpfen mußte. Der englischen Schriftsprache Pecocks trat man aber vornehmlich wegen des Inhalts seiner Veröffentlichungen entgegen, die nach der maßgeblichen Meinung gebildeter Kreise für die Laienwelt nicht gut zu lesen

waren. Pecock scheute davor nicht zurück, in seinen Schriften von der Kirche autorisierte Äußerungen und Gebräuche zu bekritteln und dafür eigene Ideen zu verfolgen (z. B. Kritik an der Konstantinischen Schenkung). Das war Grund genug, um die Universitäten, die sich der Kirche vollkommen ergeben hatten, gegen Pecock einzunehmen. Aber auch die Allgemeinheit Englands war für neue Ideen schlecht zu haben, wie sie Pecock zu bringen versuchte. Man lehnte Männer ab, die sich gegen die festgesetzte kirchliche Ordnung und den althergebrachten Ritus wandten, auch wenn der Angriff nur der äußeren Form galt.

Das eigentliche Interesse an Pecock ist aber erst mit der Veröffentlichung seines „Book of Faith", in dem er über die Autoritäten der Kirche und der Heiligen Schrift und ihr Verhältnis zueinander handelt, aufgebrochen; mit diesem Werk hat das Ärgernis an Pecock seinen Höhepunkt erreicht. Den Beweis dafür liefert Gascoigne mit seiner Schrift „Loci e libro veritatum". Gascoigne ist ein Zeitgenosse Pecocks. Er wurde 1403 in Hunslet geboren und starb 1458, ein Jahr nach der Synode von Lambeth. Seine Loci beginnen 1433 und reichen bis zum Jahre 1457. Die Verbrennung von Pecocks Büchern ist die letzte Eintragung, die von Gascoigne gemacht ist. Der Prozeß Pecocks, in dem ein Bischof wegen Häresie verurteilt wird, hat auf Gascoigne einen tiefen Eindruck gemacht. Man kann das Werk als ein theologisches Nachschlagewerk ansprechen, denn Gascoigne gibt in alphabetischer Ordnung Worterklärungen von Absolutio bis Virginitas. Grundlegend sind für ihn dabei die Schriften der Kirchenväter, besonders die von Hieronymus, Augustin, Gregor, Grosseteste. Mit seiner Schrift will Gascoigne die Nachwelt mit den Lastern, Irrtümern und Verbrechen bedeutender Persönlichkeiten seiner Zeit in Kirche und Staat vertraut machen. Er ist dabei jedoch in seiner Zensur oft sehr scharf. Der Grund liegt wohl darin, daß er z. T. noch sehr frische Dinge angreift. So ist Gascoigne auch gegen Pecock ablehnend. Er schreibt meist in seinem Werk statt Pecock — Peacock. Man hat angenommen, daß Gascoigne Pecock mit einem Pfau,

dem geschwätzigen Vogel in feinen Kleidern, vergleichen wollte. Gascoigne redet von den Skandalen, die Pecocks Lehre hervorgerufen hat. Was Gascoigne über Pecock schreibt, stammt meist aus der Zeit, in der Pecock noch auf der Höhe seiner Macht stand. Nach Gascoigne entstand das Ärgernis über Pecock durch einen Brief an den Lord M. Cannyng. Gascoigne selbst beschäftigt sich in erster Linie mit zwei Büchern Pecocks: dem „Provoker" und dem „Book of Faith". Der Inhalt gerade des letzteren ist durch das Werk Gascoignes besonders gut wiedergegeben.

In dem Artikel über den Begriff „Fides" hebt Gascoigne das Book of Faith aus der Reihe der anderen Schriften Pecocks hervor. Er schreibt dort: „consimiliter jam, anno Domini 1457, visum est diversis magis et pluribus doctoribus quod libri editi, inscripti in Anglico et Latino, per Reginaldum Pecock, Vallicum, episcopum quondam Assavensem in Vallia, et postea Cicestrensem merito abiecti essent a lectura hominum et auditura eorundem, quia, ut a plurimis asseritur et scribitur, libri sui per eum editi et scripti, in Anglicis verbis et aliqui in Latinis, continent plura falsa et perversa, et scripta quattuor sanctorum doctorum Jeronimi, Augustini, Ambrosii et beati Gregorii papae reprehensiva. Scribitur etiam de eodem Reginaldo Pecock, quod in libro suo, quem ipse intitulat De Fide, dicit et scribit quod hoc dictum beati Gregorii, Omelia 26, ‚fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum' est falsum, et etiam ibi ponit, quod beatus Gregorius contradicit sibi ipsi Gregorio." An diese einleitenden Bemerkungen schließt Gascoigne eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Inhalt des Book of Faith an. Auch in anderen Artikeln greift Gascoigne immer wieder auf das Book of Faith zurück. Die Loci Gascoignes sind ein Beweis für die Bedeutung des Book of Faith.

Dadurch, daß Pecock in seinem Leben und Wirken die Zeichen der Zeit übersehen hatte, waren alle Schichten des englischen Volkes zu seinen Gegnern geworden. Auf diese Weise kam es schließlich dazu, daß man ihn in der stürmischen Ratsversammlung, die am 22. Oktober 1457 in An-

wesenheit des Königs in Westminster stattfand, der Häresie anklagte, um ihn zu beseitigen. Man ließ ihn zwischen Scheiterhaufen und Widerruf wählen. Pecock geht den letzteren Weg. Nach einer öffentlichen Beichte werden 14 seiner Bücher verbrannt. Er selbst wird aller seiner Ämter enthoben und in die Abtei Thorney in Cambridgeshire verbannt, wo er 1460 gestorben sein soll.

Vergleicht man das Leben und Wirken Pecocks mit dem Wiclifs, so hat es einen anderen Lauf genommen. Auf politischem Boden ist Wiclif bedeutend geschickter gewesen als Pecock. Man kann Wiclif als einen Mann des Volkes bezeichnen. Wiclif wird, wenn er seine Stimme erhebt, den Bestrebungen seines Volkes, eine unabhängige nationale Kirche in England zu schaffen, vollkommen gerecht. Er lehnt z. B. die Forderungen des Papsttums, betreffend den Lehnszins, strikt ab. Das Blatt begann sich erst dann gegen Wiclif zu wenden, als es seinen Gegnern gelang, ihm die Bauernaufstände des Jahres 1381 zur Last zu legen, und er sich selbst, um seinen religiösen Erkenntnissen zu dienen, aus der politischen Sphäre löste. Auch seine Stellung zur Transsubstantiationslehre u. a. m. erregten erst jetzt starken Anstoß. Vor einem vernichtenden Schritt gegen ihn bewahrte ihn aber auch weiterhin die treue Anhänglichkeit des Volkes. Auch die Universität, das Parlament und der Herzog von Lancaster stellten sich auf die Seite Wiclifs. Trotzdem gelang es dem ihm feindlich gesinnten römisch-katholischen Klerus, auf Grund der Veröffentlichung seiner abweichenden Gedanken in englischer Sprache, die Wiclif gebrauchte, um an das Volk heranzukommen, Mittel gegen Wiclif in die Hand zu bekommen, die in den Anklagen gegen ihn zum Ausdruck kommen. Durch den Klerus veranlaßt, wurde Wiclif, nachdem er 1382 zum Ketzer gestempelt worden war, im Jahre 1384 nach Lutterworth verbannt, einer Pfarrstelle, die Wiclif bereits seit 1374 innehatte. Aber erst nach seinem Tode konnte das Konzil zu Konstanz beschließen, seine Gebeine zu verbrennen. Wiclif ist im Unterschied zu Pecock stets der Freund des Volkes geblieben.

Da die Lebensschicksale Wiclifs und Pecocks nicht gleich gelagert sind, außer in einzelnen Äußerlichkeiten, so ist man genötigt, nach dem Grund für die Gleichstellung beider Theologen durch Vergleich ihrer Lehrmeinungen zu forschen, auf die sich ja auch das Urteil in Lambeth aufbaut, trotz der ablehnenden Haltung Pecocks gegen die Wiclifie. Da beide Theologen im Schulraum der mittelalterlichen Theologie stehen, soll dabei das im Zentrum dieser Theologie stehende Problem des Glaubens und Wissens den Maßstab geben, was auch durch ihre Hauptwerke: „De veritate Scripturae" und „Book of Faith" gerechtfertigt wird. Im ersten Teil der Arbeit soll die Stellung Wiclifs und im zweiten die Stellung Pecocks zu dem genannten Problem dargelegt werden. In einem dritten und abschließenden Teil werden die Ansichten beider Männer miteinander verglichen werden.

II. Glauben und Wissen bei Wiclif

a) Der Stand der Forschung

Die Beurteilung der Theologie John Wiclifs ist nicht einheitlich. Verschiedene Meinungen haben sich im Laufe der Forschung gebildet, von denen die einen Wiclif als reinen Scholastiker und die anderen als einen direkten Vorläufer der Reformation sehen wollen. Gerade seine Äußerungen über das Problem des Glaubens und Wissens haben den einzelnen Gelehrten als Grundlage für den Beweis ihres Forschungsergebnisses gedient.

Wir nennen hier die charakteristischsten Vertreter beider Richtungen, indem wir zuerst die Deutschen Lechler und Buddensieg hören, um uns dann den Engländern Workman und Thomson und schließlich Laun zuzuwenden. Die ältere Forschung lassen wir nur kurz anklingen. Sie hat mehr oder weniger die Voraussetzungen für die neuere Wiclif-Forschung geboten.

Lechler (1873) vertritt die Anschauung, daß Wiclif auf

dem Boden der mittelalterlichen scholastischen Theologie steht. Er kommt zu dieser Meinung durch die Feststellung, daß Wiclif den Glauben einerseits als ein Wissen, als die Anerkennung gewisser Wahrheiten des Christentums, andererseits als ein sittliches Handeln aus Liebe, und zwar in der Nachfolge Christi, versteht. Den Glauben als das herzliche Ergreifen und Sichhinwenden zu der erlösenden Liebe Gottes in Christus hat Wiclif nach Lechler beinahe vollkommen übersehen und übersprungen. Lechler erscheint die Beschreibung des Glaubens bei Wiclif als etwas Intellektuelles, als eine Glaubenserkenntnis, die ein sittliches Handeln zur Folge und Frucht hat. Lechler führt zum Beweis seiner Behauptung eine Stelle aus „De civili dominio" an, in der Wiclif sagt, daß es zum Heil schlechthin notwendig ist, daß jeder Christ jeglichen Artikel des Glaubens wenigstens mittelbar glaubt, d. h. als wahr anerkennt. In der Glaubensdefinition Wiclifs „ein in-Liebe-Gott-Festanhangen" meint Lechler aristotelische Metaphysik, eine fides formata, erkennen zu können. Für Lechler vermischt Wiclif den Glauben und die Werke und vertritt den Standpunkt der Werkgerechtigkeit. Lechler belegt seine Behauptung mit einer Auslegung Wiclifs über Röm. 10, 10, wo er bemerkt, daß, „wie das Leben allen Lebenstätigkeiten zweiter Linie vorangeht, so der Glaube anderen Tugenden".

So bleibt Lechler trotz mancher Momente, die das Gegenteil beweisen könnten, dabei, daß sich Wiclif noch auf dem mittelalterlich-scholastischen Boden befindet und den evangelischen Begriff des Glaubens nicht erfaßt hat. Wiclif ist nach Lechler vielmehr geneigt, die Gerechtigkeit vor Gott mit nebenbei auf die Rechnung der guten Werke zu schreiben, denen er deshalb auch nicht allen Verdienst abspricht.

Buddensieg (1885) wendet sich in seinem Vorwort zu „De veritate Scripturae" gegen diese Thesen Lechlers. Für ihn steht es fest, daß Wiclif den Begriff der fides nicht rein intellektuell gefaßt hat. Buddensieg weist einmal darauf hin, daß auch Augustin und die lutherische Dogmatik den rechtfertigenden Glauben nach seiner psychologischen Seite als

eine Sache des Wissens und Wollens bestimmen. Andererseits lehnt Wiclif selbst des öfteren die intellektuelle Färbung des Glaubensbegriffes ab. (Vgl. „In-Liebe-Gott-Festanhangen!") Glaube ist bei Wiclif nach Buddensiegs Meinung das Prinzip des christlichen Lebens, ein innerlich vermitteltes Erkennen der Wahrheit, ein inneres Begreifen dessen, was man nicht sieht. Als ein Beispiel des Glaubens führt Wiclif Abraham an. Der Glaube ist für Wiclif nicht nur ein rein historisches Wissen. Buddensieg bleibt entgegen Lechler bei seiner Behauptung, indem er auch ganz besonders auf die Schrift „De veritate Scripturae" hinweist und darauf aufmerksam macht, daß Wiclif eindeutig das Formalprinzip der Reformation besitzt, die Schrift als alleinige Autorität in Glaubensdingen. Wiclif wendet sich deutlich gegen die opinio communis seiner Zeitgenossen und der Theologie seiner Zeit. Was das Materialprinzip anbetrifft, so ist Wiclif ebenso wie Luther bei Augustin in die Lehre gegangen. In Christi Menschwerdung liegt für ihn ebenfalls das Heil der Menschheit beschlossen. Der fides qua creditur mißt Wiclif kein Verdienst bei. Wenn Wiclif auch nicht die tiefgreifenden Entdeckungen bei Augustin gemacht hat wie Luther, so ist er doch nach der Meinung Buddensiegs mindestens auf den Pfaden gegangen, die schließlich in die Erkenntnis des rechtfertigenden Glaubens einmünden müssen.

Nachdem die Forschung über Wiclifs Leben und Wirken längere Zeit einen Stillstand erlebt hatte, und man es sich in erster Linie an der Herausgabe weiterer Werke Wiclifs gelegen sein ließ, hat sich in neuester Zeit die englische Forschung zu den Problemen um Wiclif geäußert. Es ist hier besonders der Name Workman zu nennen. Letzterer hat in seiner tiefgründigen, zweibändigen Wiclifbiographie die Ergebnisse seiner Studien veröffentlicht. Auf dieses Werk nehmen fast alle Neuerscheinungen Bezug.

Workman setzt sich zuerst mit der bahnbrechenden früheren deutschen Wiclifforschung auseinander. Er weist darauf hin, daß Lechlers Meinung allein auf die wenigen Werke Wiclifs, die er selbst herausgegeben hatte, aufgebaut war.

Auch kennt Lechler noch nicht umfassend die Bedingungen des mittelalterlichen englischen Lebens. Deshalb ist Lechlers Darstellung von Wiclif als unvollkommen anzusprechen. Buddensieg sieht Workman in starker Abhängigkeit von Foxe, dessen Feder Wiclif schon zeitig zu einem Reformator gestempelt hat. Wie wir gesehen haben, reiht Foxe ohne viele Bedenken jeden Gegner des Papsttums unter das Kapitel Reformation ein. Aus diesem Grunde ist auch die Meinung von Buddensieg über Wiclif mit Vorsicht zu behandeln.

Workman selbst kommt bezüglich Wiclif zu einem Ergebnis, das Lechler näher steht als Buddensieg. Auch Workman vertritt den Standpunkt, daß Wiclif in erster Linie mittelalterlich zu verstehen ist. Seine reformatorischen Ideen, die die mittelalterliche Kirche zerstörten, tragen ein mittelalterliches Gewand. Sie werden nach Workmans Meinung von einem Schulmann vorgetragen. Wiclif ist für Workman der letzte Scholastiker. In Wiclifs Tagen war die Scholastik durch ihre doppelte Wahrheit unwirklich geworden. Der Scholastiker Wiclif sah seine Aufgabe darin, in das sterbende Gebilde neues Leben zu bringen, was ihm aber nicht gelang. Wiclif drückte aus, was viele dachten. Die Größe Wiclifs liegt darin, daß er die verschiedensten Eigenschaften in seiner Person vereinigt. Allein Wiclifs Lehre von dem „dominion" ist nach Workman als neu anzusprechen. Wiclif hat diese Lehre in seiner Schrift „De civili dominio" niedergelegt. In ihr schreibt er, daß alles menschliche Recht auf göttlichem Recht beruhen muß. Gott gesteht nur den Guten ein Anrecht auf die Güter der Erde zu. Ungerechte Besitzer können enteignet werden, was Wiclif dem Kirchengut gegenüber zur Anwendung bringt.

Thomson lehnt in seiner Veröffentlichung „The philosophical basis of Wiclif's theologie" die Behauptung Lechlers ab, daß Wiclif knapp dem Pantheismus entgangen wäre. Sonst vertritt er im großen und ganzen die Meinung Workmans. Thomson weist in dem genannten Aufsatz mit besonderem Nachdruck darauf hin, daß der Ausgangspunkt von Wiclifs gesamtem Denken die scholastische Theologie ist. Er

vertritt den Standpunkt, daß Wiclif niemals die geläufigen scholastischen Gedanken abgelehnt hat.

Bemerkenswert ist in Ergänzung zu Workman und Thomson das Forschungsergebnis, das Justus Ferdinand Laun in seinem Aufsatz „Die Prädestination bei Wiclif und Bradwardin" veröffentlicht hat (1932). Laun betont, daß zum Verständnis der reformatorischen Bedeutung Wiclifs die Kenntnis seiner Prädestinationslehre wichtig ist. Indem Wiclif die Prädestinationslehre mit seinem Kirchenbegriff verbindet, hat er den entscheidenden Schritt über seine Lehrer hinaus der Reformation entgegen getan. Man kann so nach Laun von einer reformatorischen Bedeutung Wiclifs reden, „auch wenn sie beschränkt ist aus Gründen, die teils in seiner Zeit, teils in ihm selbst liegen. Denn seine Zeit war noch nicht reif für die Reformation, und er selbst hatte noch nicht die volle reformatorische Erkenntnis. Wohl hat er sich von Aristoteles abgewandt und die Bibel neu entdeckt und noch dazu seinem Volk zugänglich gemacht, wohl erkannte er die Abirrung der Kirche von der Armut und reinen Geistigkeit Christi zur Vormachtstellung in der Welt, wohl wußte er etwas von der Freiheit eines Christenmenschen und verabscheute den Gewissenszwang und irgenwelche sakramentale Magie; aber ihm fehlte das Wesentliche: die Neuentdeckung der frohen Botschaft vom Sünderheiland, das paulinische Verständnis des Kreuzes, kurz, der wirklich lebendige Christus"[1].

Der folgende historische Abschnitt soll versuchen, durch eine Analyse der Gedanken Wiclifs über das Problem des Glaubens und Wissens Klärung in die aufgezeigte Problemstellung zu bringen.

b) Geschichtliche und systematische Darstellung des Problems

1. Als der junge Wiclif die Universität in Oxford betrat, mußte er sich den Anforderungen seiner Zeit entsprechend in den Bahnen des mittelalterlichen Schulbetriebes bewegen.

[1] S. 64.

Da das Studium der scholastischen Theologie eine gründliche philosophische Vorbereitung erforderte, wurde sein Geist in den ersten Jahren seiner Ausbildung vollkommen in den Gesetzen der Grammatik, Rhetorik und Dialektik gefangen, den Fächern des sogenannten Triviums. Wir wissen, daß viele, die sich den Wissenschaften widmeten, in dieser Unterstufe des Studiums, besonders in der Dialektik, steckengeblieben sind. Wiclif hat sich jedoch bald den Naturwissenschaften zugewendet, die als Arithmetik, Geometrie und Astronomie neben der Theorie der Musik das sogenannte Quadrivium ausmachen. Wie sehr er sich hier zu Hause gefühlt hat, zeigt, daß ihm auch in späteren Jahren noch Arithmetik und Geometrie dazu dienen müssen, um gewisse Wahrheiten und Verhältnisse zu beleuchten. Oft gebraucht er auch physikalische oder chemische Gesetze, Tatsachen der Optik und Akustik, um sittliche und religiöse Wahrheiten deutlich zu machen. In Physik interessierte sich Wiclif besonders für die Eigenschaften des Lichtes. Wiclif führt an einer Stelle aus, daß der Glaube uns wie richtig angeordnete Linsen befähigen will, weit entfernte Dinge zu sehen, als ob sie nahe wären[1]). Bald nach Beginn seiner ersten Lehrtätigkeit hat er auf diesem formalen Wissensgebiet die Führung übernommen. Sein Gegner, der Kanonikus Henry Knighton aus Leicester, urteilt über ihn: In philosophia nulli reputabatur secundus, in scholasticis disciplinis incomparabilis ... doctor in theologia eminentissimus in illis diebus. Hic maxime nitebatur aliorum ingenia subtilitate scientiae et profunditate ingenii sui transcendere[2]). —

Diese Wertschätzung von Knighton zeigt, daß die Naturwissenschaft Wiclif nicht ausschließlich und für immer fesseln konnte, so wenig wie Logik, Rhetorik und Dialektik es vermocht hatten. Wiclif ging von den sieben freien Künsten zur Theologie, der letzten und damit höchsten Stufe im mittelalterlichen Schulbetrieb, über. Es könnte scheinen, als ob der Zug, der ihn zur Theologie führte, lediglich im In-

[1]) Serm., S. 485.

[2]) Twysden, Jec. Scrist. Brit., London 1652, cd. 2604.

tellektuellen lag, denn sein Wissenstrieb und Wahrheitsdurst zogen ihn mit um so mehr Eifer zur Theologie, je mehr dieselbe als die höchste Wissenschaft, als die Königin der Wissenschaften, galt. Die Beschäftigung mit der Theologie ist die charakteristische Seite der wissenschaftlichen Arbeit Wiclifs stets geblieben, und zwar in erster Linie auf dem Gebiete des Studiums der Heiligen Schrift. Die ihm aufgetragenen Vorlesungen über die biblischen Bücher hat er, entgegen seiner Zeit, mit besonderem Eifer und Gründlichkeit betrieben. Für ihn war die Beschäftigung mit der Bibel nicht nur Buchwissen, das man gläubig für wahr hielt, sondern eine lebendige Quelle, die ihn zu immer neuen Erkenntnissen führte. Es gilt für ihn hier das Wort: docendo discimus.

Während seines Universitätsstudiums und auch späterhin hat sich Wiclif mit den großen scholastischen Denkern des Mittelalters auseinandersetzen müssen. Die Scholastiker sind von nicht geringem Einfluß auf die geistige Entwicklung Wiclifs gewesen. Er verdankt ihnen manche wertvolle Anregung. Das gilt in erster Linie für Thomas von Aquino, der Wiclif besonders nahegestanden hat. Duns hat wegen seiner Einstellung zu Augustin auf Wiclif nicht die Wirkung gehabt wie Thomas. Occam lehnt Wiclif wegen seines Conceptionalismus ab.

Wiclif verdankt Thomas die Kenntnis Augustins. Augustin wiederum hat Wiclif den Weg zu Platos Idealismus gewiesen. In Augustins Wiedergabe von Platos Gedanken findet Wiclif den Ansatz zur Entwicklung seiner Theologie. So ist es verständlich, daß Wiclif, der über Thomas Augustin und mit Augustin Plato kennengelernt hat, in Thomas seinen Lehrer sieht und ihn besonders achtet. Damit ist aber nicht gesagt, daß Wiclif keine Kritik an Thomas gelegt hat. Wiclif ist der Überzeugung, daß Thomas wegen seiner Abhängigkeit von Aristoteles nicht das Ziel erreichen konnte, zu dem er schließlich im Laufe seiner eigenen Entwicklung gelangt ist, denn Plato sah für Wiclif tiefer und weiter als Aristoteles. Letzterer hat nicht die ganze Wahrheit geschaut.

Wiclif zieht Plato dem Aristoteles vor, weil Plato, entgegen Aristoteles, vom Unveränderlichen zum Fließenden fortschreitet. Thomas wendet sich gegen die Lehre Platos, daß die Ideen unabhängig in den Dingen und im göttlichen Geist bestehen können. Es fehlt bei Wiclif nicht an Versuchen, die Gedanken Platos und Aristoteles' miteinander in Einklang zu bringen.

Von seiner Einstellung zu Plato aus beurteilt Wiclif die Lehren der Scholastiker. Bei der Auseinandersetzung mit den geistigen Größen seiner Zeit zeigt Wiclif, daß er nicht nur vorwärts strebt, sondern sich auch bemüht, den Dingen auf den Grund zu gehen. Daraus erklärt sich, daß ihn auch sein theologisches Studium zur Erforschung der Quellen drängt, angeregt durch Platos Idealismus.

„Der Versuch Wiclifs, das Ganze der sittlichen und natürlichen Weltordnung denkend zu umfassen, führte ihn zu dem Mittelpunkt aller religiösen und philosophischen Spekulationen, auf Gott selbst zurück und in natürlicher Folge zu seiner Offenbarung in der Heiligen Schrift." „Indem er die kirchliche Lehre, Gott und die Welt, Theologie und Wissenschaft, alles persönliche und allgemeine Leben, Himmel und Erde ineinander schlug und vermittels scholastischer Denkweise in einer höheren Einheit zu versöhnen trachtete, suchte Wiclif für die Harmonie seiner religiösen und wissenschaftlichen Selbstbetrachtung den Halt in dem Zurückgehen auf die Quellen des religiösen Erkennens zu gewinnen[1])." So wendete Wiclif schon früh sein Interesse der schlechthin zwingenden Realität des göttlichen Wortes zu. Er wird „Doctor evangelicus", noch ehe er die geschraubte Gravität der scholastischen Denk- und Redeweise in aller Form abzustreifen versuchte.

In diesem Stadium seiner Entwicklung ruhten Schultradition und die von der Kirche gepflegte Weltanschauung in seinem Geiste noch einheitlich zusammen. Wir sind darüber nicht unterrichtet, ob etwa Zweifel an der Vereinbarung der kirchlichen Dogmen mit seinem vernunftsgemäßen Denken

[1]) Lechler I, S. 103.

und den daraus gewonnenen Erkenntnissen seine jugendliche Seele schon jetzt erfüllten. Bezeichnend und wissenswert ist es jedoch, daß Wiclif in dieser Zeit seines Wirkens noch schreiben kann, er sei als demütiger und gehorsamer Sohn der heiligen Kirche ferne davon, irgend etwas zu behaupten, was wie Unrecht gegen diese Kirche lauten oder fromme Ohren verletzen könnte. Seine philosophischen Erwägungen haben aber doch den Anlaß zu den Bedenken gegeben, aus denen sich 20 Jahre später die heftige theologische Bekämpfung der kirchlichen Lehre entwickelte.

Das erregende Moment dazu lag in der zweiten Periode seines Lebens, der kirchenpolitischen. Erst die politischen Ereignisse trieben das christliche Empfinden und theologische Denken Wiclifs in einer kritischen Untersuchung der Grundlagen der Kirche an, auf denen das mittelalterliche Lehrgebäude errichtet war. Indem Wiclif in seinem politischen Kampf auf sittliche und allgemein religiöse Gründe zurückging, gewann er diejenigen Grundlagen, die ihn eine Reformation an Haupt und Gliedern fordern und einleiten ließen. Diese Periode läßt Wiclif schließlich zu der letzten seines Lebens, der kirchlich-reformatorischen, reifen.

Jetzt schreibt er in seiner Apologie der Bibel „De veritate Scripturae": „Es ist unmöglich, daß irgendein Wort oder die Tat eines Christen gleiche Autorität wie die Schrift in Anspruch nehmen können. — Da die Prälaten die Schrift nicht kennen, ist es das Beste für die Kirche, daß die Gläubigen die Schrift aufdecken. Das muß geschehen in der Sprache, die das Volk versteht." — Auf Grund seines Schriftstudiums kommt Wiclif zu seinen Thesen über die Transsubstantiation. Es ist nicht biblisch begründet, daß Christus die Messe angeordnet hat. Seine Aufstellungen des Jahres 1381, betreffend die Verwandlungslehre, sind das Resultat eines langen inneren Kampfes, in dem es sich für ihn in erster Linie nicht um die Forderung eines religiösen Gemütes, auch nicht des logischen Denkens, sondern um das klare Schriftwort handelt. — Das gleiche gilt auch für die anderen Glaubensartikel. Er kritisiert die Predigten seiner Zeitgenossen jetzt

mit den Worten: „Was hilft zur Nachfolge Christi die sorgfältige Überlegung der Logiker, was hilft die mühsame Kenntnis der Naturphilosophen und was die bekannte Beweismethode der Mathematiker?“ Er verwirft an den Predigten seiner Zeit die Manier der endlosen logischen Distinktionen und Divisionen. Er meint: „Man muß das Evangelium predigen, denn in ihm liegt der Glaube der Kirche[1]).“ Trägt Wiclif in seinen Predigten irgendeine Lehre vor oder urteilt er über eine kirchliche Sitte und Institution, so wird stets die Bibel als Maßstab angelegt. Auch in der Flugschriftenliteratur, die Wiclif mit bewundernswertem Fleiße schuf, ist meist der trockene Syllogismus der Schule überwunden.

Diese Beispiele könnten die Meinung aufkommen lassen, als hätte Wicliff am Ziele seiner Erkenntnisse dem Verstandesmenschen in ihm vollkommen oder zum großen Teil Valet gesagt. Es ist jedoch interessant, wie oft Wiclif während dieser Epoche seines Lebens noch an die Vernunft appelliert. Er sagt einmal über das Lesen der Heiligen Schrift folgendes: „Ist denn das Vernunft, wenn ein lernendes Kind am ersten Tage Fehler begeht, dann Kinder überhaupt nicht um solcher Fehler willen zum Lesenlernen zuzulassen[2])?“ Mit diesem Einwand tritt Wiclif dafür ein, auch dem Laien die Bibel in die Hand zu geben. Der Transsubstantiationslehre tritt Wicliff mit den Worten entgegen: „Glaubt man diese Lehre vom Verbleiben der Accidenzien bei verwandelter Substanz, so gibt es nichts, was der Schrift und dem gemeinen Menschenverstand so sehr entgegen wäre[3]).“ Prüfen wir die Predigten Wiclifs, vor allem diejenigen, die er vor den Angehörigen der Universität in späterer Zeit gehalten hat, dann finden wir in ihnen trotz seiner Kritik an den Predigten seiner Umwelt oft noch eine scholastische Form, abstrakte Begriffe, förmliche Definitionen, gelehrte Erörterungen und syllogistische und dialek-

[1]) d. 3. Festpredigt (Evangelio de cauc., N. 3, fol. 5, col. 2, I, 393).
[2]) 22. Festpredigt, fol. 4a, col. 2.
[3]) Lechler I, S. 184.

tische Beweisführung. Wiclif erörtert in ihnen auch metaphysische und logische Fragen, wie das Verhältnis betreffend Seele und Leib u. a. m.

Wir sehen, daß Wiclif auch späterhin nicht Gemütsmensch, sondern Verstandesmensch gewesen ist. Von einem reinen, klaren und durchdringenden Verstand legen seine Schriften Zeugnis ab. „Es war nur einer überragenden Verstandesnatur möglich, auf das Demonstrieren der christlichen Glaubenswahrheiten so große Stücke zu halten, wie es Wiclif tat[1])." Schätzt er doch selbst an den Kirchenvätern die philosophische Beweisführung für christliche Glaubenslehre besonders hoch. Es war ein Stück seiner eigenen Individualität, daß er so gern auf dem Pfade der Spekulation, ja der dialektischen Demonstration einhergeht. Ohne diese seine Individualität wäre Wiclif, wie wir gesehen haben, nicht zu dem geworden, was er gewesen ist. Seine religiösen Erkenntnisse, die ihn zum Vorläufer der Reformation gestempelt haben, wären ihm verschlossen geblieben, wenn er nicht seinem Verstande die höchsten Ziele gesetzt hätte. Der Schwerpunkt seiner Persönlichkeit liegt aber nicht in der Erkenntnis, sondern in dem Willen und Charakter, die ihm die Qualitäten eines Reformators gaben. Alles Denken, jede wissenschaftliche Leistung ist ihm niemals Selbstzweck, sondern immer nur ein Weg zum Ziel gewesen, ein Mittel sittlichen Handelns und Wirkens. Diese Tatsache läßt es erklären, daß man bei der Darstellung seiner Gedanken trotz der Bedeutung, die Wiclif dem Verstand beimißt, eine straffe und logische Disposition oft vermißt.

Der geschichtliche Überblick hat gezeigt, daß Wiclif einen langen Weg gebraucht hat, um an das ihm gesteckte Ziel zu gelangen. Erst verhältnismäßig spät besitzt Wiclif die Erkenntnisse, die er dann mit aller ihrer Konsequenz bis an das Ende seines Lebens verteidigt und durch geschriebenes und gesprochenes Wort verbreitet. Der nun folgende systematische Teil wird sich in erster Linie mit den ausgereiften Gedanken Wiclifs über das Problem des Glaubens und

[1]) Lechler I, S. 731.

Wissens beschäftigen müssen, denn sie sind es, die mit dem Namen Wiclif in den folgenden Jahrzehnten und damit auch zu Lebzeiten Pecocks zusammen genannt werden.

2. Wenn man die Schriften der großen Denker des Mittelalters studiert, dann erfährt man, daß die beiden Brennpunkte, um die das mittelalterlich-scholastische Problem des Glaubens und Wissens kreist, auctoritas und ratio sind[1]). Unter auctoritas faßt man im Mittelalter die katholische Kirche, die Heilige Schrift, die Werke der Väter und damit die Tradition zusammen. Durch die Betonung der auctoritas wird die ratio einerseits in ihrer Tätigkeit beschränkt. Sie wird andererseits dadurch angeregt, daß sie den Inhalt der auf Grund der auctoritas hin angenommenen Wahrheit rational zu erfassen und zu begründen hat. Die ratio äußert sich im Rahmen der formalen Logik und Dialektik und ist, je mehr die Scholastik in ihrer Entwicklung fortschreitet, geneigt, die Grenzen der auctoritas möglichst eng zu ziehen.

Prüfen wir von dieser allgemeinen Feststellung aus die Stellung Wiclifs zu den genannten Größen, so haben wir bereits festgestellt, daß Wiclif anfangs die Autoritäten der mittelalterlichen Kirche für seine Person anerkannte. Erst auf dem Höhepunkt seiner theologischen Entwicklung und Erkenntnis durchbricht er das mittelalterliche, katholische, kirchliche Formalprinzip und wendet sich nunmehr in steigendem Maße gegen den Autoritätsanspruch der katholischen Kirche. Während er zuerst noch den Primat des Papstes anerkennt und nur den weltlichen Besitz der Kirche ablehnt, so sieht er seit dem Schisma (1377) im Papst und seinem Anhang den Antichrist und lehnt somit den Autoritätsanspruch der Kirche vollkommen ab. An die Stelle der Papstkirche setzt Wiclif seinen neugewonnenen Kirchenbegriff, dessen Bild wir als eine geschlossene theologische Anschauung aber erst in den letzten Jahren seines Lebens finden. Wiclif ist bei der Gestaltung seines Kirchenbegriffes vor allem bei Augustin in die Lehre gegangen. Augustin gründet die Autorität

[1]) Betzendörfer, Glaube und Wissen in der Scholastik, 1931.

der Kirche auch nicht auf die hierarchische Verfassung, sondern auf den Besitz des Geistes und der Liebe. Sie ist für ihn im engeren Sinne die Gemeinde der Gläubigen.

Es ist Wiclifs Anliegen, die Kirche auf ihr urchristliches Stadium zurückzuführen, d. h. im Blick auf den gegenwärtigen Zustand zu reformieren. Wiclif hofft, daß einige Brüder, welche Gott der Gabe der Lehre würdigen wird, zur ursprünglichen Lehre Christi fromm zurückkehren und dann die Kirche erbauen werden, wie es Paulus getan hat. Die Kirche ist für Wiclif nicht mehr eine Organisation mit Papst, Kardinälen, Priestern und Laien, sondern eine Gemeinschaft der Gläubigen, der von Gott Erwählten. Wer dem alleinigen Mittler Christus angehört, ist ein Glied der Kirche. Dabei unterscheidet Wiclif zwischen praedestinati und praesciti. Letztere sind zwar in ecclesia aber nicht de ecclesia. Auf das Verhältnis von Kirche und Prädestination bei Wiclif soll noch im folgenden näher eingegangen werden. In der Konsequenz dieses Kirchenbegriffes gibt Wiclif die Verantwortung in Glaubensdingen nicht mehr einem übergeordneten kirchlichen Organ und entmündigt den sogenannten Laien, sondern er legt es dem einzelnen Christen als Pflicht auf, sich gewissensmäßig zu entscheiden. Wiclif kennt demnach bereits ein allgemeines Priestertum der Gläubigen. Als die Congregatio omnium praedestinatorum ist die Kirche (corpus mysticum) selbst ein Glaubensobjekt. (De Ecclesia.)

Das Gewissen des einzelnen Christen ist an die Heilige Schrift, die Norm und Richtschnur für den Glauben, gebunden. Wiclif scheidet die Heilige Schrift klar und eindeutig von den Werken der Väter und der übrigen Tradition. In seiner Schrift „De veritate Scripturae" stellt Wiclif unmißverständlich fest, daß das Wort Gottes die alleinige Autorität für den Glauben und das Leben des Christen ist. Er sagt dort: „Wenn es 100 Päpste gäbe und alle Bettelmönche Kardinäle wären, dürfte man ihrer Meinung in Glaubensdingen nicht anders einen Wert beimessen, als sofern sie sich auf die Heilige Schrift gründen". Die Heilige Schrift ist in allen ihren Teilen deshalb die höchste Autorität in Glaubens-

dingen, weil der Inhalt ihrer Sätze von Gott selbst stammt. Gott hat den heiligen Männern die Heilswahrheiten geoffenbart, die sie in der Schrift niedergeschrieben haben. Die Autorität der Heiligen Schrift reicht aber für Wiclif noch über den Glauben im engeren Sinne hinaus. Da die Bibel die absolute Wahrheit enthält, ist sie auch Norm für alle Wahrheiten, die außerhalb ihrer Grenzen liegen. An dem Inhalt der Bibel findet das gesamte außerbiblische Schrifttum seinen Maßstab. Nur dasjenige ist glaubwürdig, was sich durch den Inhalt der Bibel legitimiert. Auch das bürgerliche Gesetz ist für Wiclif in der Heiligen Schrift begründet. Die Schrift ist somit die lex evangelica, die auch für alle weltlichen Ordnungen maßgebend ist. Diese lex evangelica zu leiten, ist die Aufgabe der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, eine Aufgabe, die aber unter bestimmten Bedingungen auch dem Staat zufallen kann.

Augustin sagt über das Verhältnis von Kirche und Schrift einmal: „Ich würde dem Evangelium nicht Glauben schenken, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewogen hätte" — und dann wieder in der Auseinandersetzung mit den Donatisten: „Man kann der Kirche nicht glauben ohne die Heilige Schrift." Letzteres schließt nicht aus, daß Augustin in seinen Ausführungen über die Kirche ihre Notwendigkeit mit besonderer Sorgfalt begründet und die unbedingte Unterwerfung unter sie verlangt hat. Für ihn gab es nur durch sie Gewißheit und fortschreitende Erkenntnis. Auf der Kirche ruht die Überzeugungskraft des Evangeliums, und sie allein verwaltet das Wort. Wiclif unterscheidet sich in diesem Punkte von Augustin, indem Wiclif in der unsichtbaren Kirche, der Gemeinde der Gläubigen, auch das verwaltende und ausübende Organ sieht, während Augustin hierfür eine äußere, sichtbare kirchliche Organisation fordert.

Wenn für den gläubigen Christen die Heilige Schrift die regula fidei ist, dann ist ein christlicher Glaube ohne die Schrift unmöglich. Ein Angriff auf die Autorität der Schrift hieße den Glauben selbst erschüttern. Der christliche Glaube

wäre für Wiclif eine verbrecherische Fälschung, wenn die Heilige Schrift sich nach irgendeiner Richtung als falsch erweisen würde[1]). Der Glaube der Schrift aber besteht in dem Glauben an Christus. Wer nun an Christus glaubt, muß auch der Wahrhaftigkeit seiner Apostel vertrauen. Wiclif weist damit eine rationale Infragestellung des Glaubensbekenntnisses glatt von der Hand und läßt auch eine willkürliche Erweiterung desselben nicht zu. Das Bekenntnis des christlichen Glaubens steht und fällt mit dem Worte Gottes.

Dieser autoritativen Bedeutung der Schrift gegenüber weist Wiclif auf die Unsicherheit und Unweisheit der Tradition hin. In der Konsequenz seiner Lehre kann Wiclif auch die von der Kirche gutgeheißenen Kirchenlehrer nicht mehr für die Auslegung der Schrift als wichtig erachten. Die Tradition besitzt für ihn überhaupt keinen autoritativen Charakter mehr.

Wiclif erkennt, wie wir gesehen haben, außer der auctoritas auch die ratio als Quelle an, aus der die christliche Wahrheit zu schöpfen ist. In „De civili dominio" vertritt Wiclif den Standpunkt, daß an sich überall die Vernunft oder die Liebesregel in allen Menschen herrschen sollte. Da die Sünder dem aber widerstreben, bedarf es einer erziehenden Zwangsordnung, die jedoch dem Evangelium konform sein muß. Wiclif mißt aber der Vernunft am Anfang eine größere und umfassendere Bedeutung bei als in späteren Jahren, in denen er die Grenzen und Schwächen der menschlichen Vernunft besser kennengelernt hatte. Dennoch spielt und beschäftigt sich Wiclif auch auf der Höhe seiner Erkenntnisse gern mit dieser Größe. Sie ist ihm keine unumgängliche Notwendigkeit mehr, aber eine stets gesuchte Dienerin der auctoritas. Wenn die Vernunft auch nicht glaubensbegründend wirkt, so ist sie doch von unterstützender und fördernder Wirkung. Zum rechten Verständnis der Heiligen Schrift erscheint ihm die Vernunft auch in der dritten Epoche seiner Entwicklung noch unentbehrlich. Auch sieht Wiclif einen großen Teil der Glaubensartikel als mit der Vernunft beweis-

[1]) De veritate Scripturae I, S. 139.

bar an, und ist grundsätzlich der Meinung, daß sich alle christliche Wahrheit auf die Vernunft gründet. In den ersten Kapiteln des Trialogus beweist Wiclif teils mit dem ontologischen, teils mit dem kosmologischen Beweis die Existenz Gottes. Dort geht er aus von dem Begriff des Höchsten, was gedacht werden kann, und gelangt zu der Folgerung, daß dasselbe wirklich sei. Hier gelangt er von dem Begriff der Ursache zu dem Dasein einer letzten und höchsten Ursache. Bei der Erörterung der Eigenschaften Gottes geht Wiclif stets von dem Satz aus: Deus est quidquid melius est esse quam non esse[1]). Auch für die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes tritt Wiclif den Vernunftsbeweis an. Im Trialogus läßt Wiclif die Pseustis gegen die Phronesis auftreten. Erstere lehnt den Vernunftsbeweis der Trinität ab; letztere dagegen, und das ist auch Wiclifs Meinung, tritt dafür ein, daß dieser Glaubensartikel rational bewiesen werden kann. Es ist für Wiclif unphilosophisch, die Trinität zu leugnen. Wie die Existenz Gottes und die göttliche Dreieinigkeit, so hat Wiclif auch andere Artikel des Glaubens mit der Vernunft bewiesen. Er geht dabei stets von seiner göttlichen Ideenlehre aus, die er von Plato übernommen hat. Christus, Kirche und Welt sind für Wiclif Ideen des lebendigen Gottes, die nach dem Willen Gottes im Laufe der Weltgeschichte zur Tat geworden sind. „The world is an accident of God." Alle Bewegungen in ihr sind auf Gott zurückzuführen. „God is in the form of the things", er gleicht der Sonne, die mit ihren Strahlen überallhin dringt. Diese Sätze haben Wiclif den Vorwurf des Pantheismus eingebracht. Über das Verhältnis der innerweltlichen Dinge zu Gott sagt Wiclif: „While all things are eternal in Gods knowledge they are not eternal in themselves, the archetype is alone eternal." Die Welt ist erfüllt vom Kampf zwischen Christus und dem Antichristus. Gegenüber seiner Umwelt betont Wiclif stark die menschliche Seite Christi, indem er Christus als den „unicus homo" bezeichnet, als die göttliche

[1]) Trialogus I, c. 4, S. 52.

Idee Mensch. Wiclif vertritt den Standpunkt, daß die Kirche als göttliche Idee vor Christus bestanden habe.

Wiclifs philosophisches und rationales Denken hat auch seine Aussagen bezüglich der Sakramente bestimmt. Über die Kindertaufe sagt Wiclif[1]): Man kann nicht behaupten, daß Kinder, die, ohne die Taufe empfangen zu haben, sterben, nicht selig werden können. Gegen die Transsubstantiationslehre der Kirche wendet Wiclif ein, daß das Verschwinden der Substanz, wie es die kirchliche Lehre verlangt, unmöglich ist. Die Substanz des Brotes und Weines bleibt auch nach der Consecration. Das Brot bedeutet den Leib Christi, auf den wir geistig unsere Aufmerksamkeit und Erinnerung richten sollen. Die Realpräsenz hat Wiclif aber niemals geleugnet. Wiclif glaubt an eine geistige, durch das Symbol vermittelte Gegenwart Christi. (De Eucharistia.) Die letzte Ölung als Sakrament zu werten, lehnt Wiclif strikt ab.

Im einzelnen sagt Wiclif über die menschliche Vernunft folgendes: Der Mensch zeichnet sich durch die Sinne und den Intellekt aus. Beides sind Gaben Gottes, denn Gott ist der Urquell alles wahren und vernünftigen Denkens. Sie setzen den Menschen in den Besitz eines anfänglich unbegrenzten Erkenntnisvermögens. Für Wiclif ist nun die Ratio nicht nur formale Logik und Dialektik, sondern er ist der Überzeugung, daß die menschliche Vernunft auch einen gewissen Grundstock der Wahrheit betreffend das Unsichtbare, die göttlichen Dinge und das Sittliche innehat. Auf diese Weise war es auch den Philosophen möglich, manche Wahrheiten zu erkennen. Die Sätze der Dichter und Philosophen können nach der Meinung Wiclifs auch Eingebungen des Geistes Gottes sein und sind insofern als Wahrheiten anzusprechen. Wir glauben heidnischen Menschen, wo Gott durch sie gesprochen hat[2]). So erkennt Wiclif ein natürliches Licht an, das ursprünglich die Kraft hat, in die Geheimnisse des Heils bis zur Erkenntnis vorzudringen. Wiclif weist nun aber weiter darauf hin, daß seit dem Sündenfall

[1]) Hefele, Konziliengeschichte (Anklage gegen Wiclif).
[2]) De veritate Scripturae I, S. 238.

dieses natürliche Licht geschwächt ist und damit auch das Erkenntnisvermögen des Menschen. Letzteres wird durch den starken Eindruck der Sinnenwelt verdunkelt. Diesen Mangel hat die Gnade Gottes durch das geistliche Licht oder den Heiligen Geist behoben. Kraft dieses geistlichen Lichtes ist es dem Menschen allein möglich, die Heilige Schrift, den von Gott nunmehr gegebenen Maßstab für alle Wahrheit, zu verstehen. Wiclif sieht die Möglichkeit, daß ein Mensch jetzt immer noch mit dem ihm von Gott gegebenen natürlichen Licht zur Erkenntnis gelangt. Aber nur dann ist diese Erkenntnis als wahr anzusprechen, wenn sie mit der Heiligen Schrift in Einklang gebracht werden kann. Es kann aber eine Erkenntnis auch allein auf der Heiligen Schrift in Verbindung mit dem Heiligen Geist ruhen. Was der eine im geistlichen Licht der Gnade erkennt, das erkennt der andere im natürlichen Licht. Dabei bleibt die Heilige Schrift jedoch stets erhaben über alles menschliche Denken. So sind die verschiedenen Erkenntnisstufen bei den Menschen auch in bezug auf die Glaubensartikel zu verstehen. Mit diesen Äußerungen weicht Wiclif von der Haltung Augustins etwas ab, der betont, daß ohne das lumen dei auf keinem Gebiete eine Erkenntnis möglich ist. Dieser Satz gilt nur insofern auch für Wiclif, als die natürliche Erkenntnis seit dem Sündenfall ihre Sicherheit nicht mehr in sich selbst besitzt. Deshalb bedarf auch für Wiclif jede menschliche Erkenntnis mit dem Anspruch auf Wahrheit der göttlichen Erleuchtung. Eine Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten kennt Wiclif in diesem Punkte nicht, und damit geht er nicht in den Bahnen der großen Scholastiker wie Duns und Thomas.

Feststehend bleibt für Wiclif, daß das Licht des Glaubens dem natürlichen Licht nicht entgegensteht. Es ist für ihn unmöglich, daß die Autorität der Heiligen Schrift und die menschliche Vernunft sich widersprechen. Auch Thomas und Duns stimmen darin überein, daß die wahre Philosophie dem christlichen Glauben nicht widersprechen kann. Die Autorität der Schrift ist jedoch in allen Fällen der Vernunft überzu-

ordnen. Gerade in diesem Punkte wird deutlich, eine wie große Entwicklung Wiclif durchgemacht hat. Während er noch in seiner Schrift „De civili dominio" das Naturgesetz als den Maßstab für alle weiteren Gesetze ansieht, hat er in „De veritate Scripturae" seine Meinung dahin geändert, daß das Gesetz Christi das vollkommenste Gesetz ist. Trotz ihrer Bedeutung für das rechte Verständnis der Heiligen Schrift tritt Wiclif eindeutig für die Unterordnung der Vernunft unter die Lehre bei der Schriftauslegung ein.

Dieses Verhältnis von auctoritas und ratio hat Wiclif auch darin bestärkt, daß Theologie und Philosophie nicht voneinander getrennt werden können. Deshalb wendet sich Wiclif gegen die modernen Denker seiner Zeit, die Theologie und Philosophie in einen Gegensatz bringen wollen. Wiclif ist sich wohl darüber im klaren, daß alles Weltwissen und damit auch die Philosophie an sich nur Stückwerk ist. Beide finden in der Heiligen Schrift ihre Ergänzung, denn Christus ist der höchste und größte Philosoph und die Wahrheit schlechthin. Augustin besitzt ein größeres Maß an Wahrheit als Plato und Aristoteles, da seine Theologie in gesunder Auslegung auf Schrift und Vernunft gegründet ist. In den Sinnbildern der Bibel kommt die natürliche Philosophie erst zur Vollendung. Aus diesem Grunde finden die Schriften der großen Philosophen des Altertums in der Heiligen Schrift ihren Maßstab und die notwendige Ergänzung. Andererseits ist aber z. B. auch die aristotelische Philosophie der Heiligen Schrift dienstbar zu machen.

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, wie sehr sich Wiclif bei seinen Erörterungen über das Verhältnis von auctoritas und ratio und damit das Problem von Glauben und Wissen auf Augustin gründet. Aus dieser Verehrung für Augustin läßt sich folgern, daß unter dem Einfluß der sogenannten augustinischen Illuminationslehre auch bei Wiclif der Unterschied zwischen Glauben und Wissen vielfach verwischt ist, da Glauben und Wissen nach Augustin aus einer Quelle, nämlich der göttlichen Erleuchtung, fließen. Daraus folgt aber, daß sich bei Wiclif der aristotelische Wissens-

begriff nicht durchgesetzt hat, der das natürliche Wissen und den übernatürlichen Glauben säuberlich voneinander trennt.

Daß die Grenzen zwischen Glauben und Wissen bei Wiclif eng zusammenfallen, ergibt sich auch daraus, daß diese beiden Größen bei ihm eine gemeinsame Norm haben. In der Heiligen Schrift liegt für Wiclif alles rechte und wahre Wissen beschlossen, wie Philosophie, Recht, Ethik usw. Deshalb kann die Bibel dem Christen auch zum wissenschaftlichen Erkennen genügen. Alle wissenschaftlichen Sätze lassen sich durch die Heilige Schrift bezeugen. Damit ist die Bibel die Grundlage für alles christliche Wissen. Wissen, das nicht aus der Heiligen Schrift kommt und ihrem Maßstab nicht genügt, ist Scheinwissen, wie es die Sophisten besaßen. Philosophische Thesen sind nur wahr, wenn sie auf Gottes Gesetz beruhen. Die Bibel enthält aber für den Christen alle Wahrheiten, in erster Linie Wahrheiten des christlichen Glaubens.

Welchen psychologischen und erkenntnistheoretischen Weg zeigt Wiclif, um zum Glauben bzw. Wissen zu gelangen? — Voraussetzung ist, daß der Christ den festen Wunsch hat, sich das höchste Wissen, das die Schrift bietet, anzueignen. Nur durch die notwendige Heilsbegier kann man zur Glaubenserkenntnis gelangen. Allein dem Jünger Christi wird die verborgene Wahrheit der Heiligen Schrift offenbart. Ihm, dem Demütigen und Bußfertigen, der die Sätze der Bibel im Glauben annimmt, erschließt sich der Inhalt der Schrift. Unter dem Glauben versteht Wiclif „ein in-Liebe-Gott-Festanhangen[1])".

Diese psychologische Voraussetzung ist aber nicht von dem Wollen oder Nichtwollen des Menschen abhängig, sondern ist allein gebunden an den Willen Gottes. Der Wille des Menschen ist zwar grundsätzlich frei — er kann sündigen —, in Wirklichkeit aber wird ihm diese Freiheit genommen, da Gott das Maß der Freiheit festsetzt. Dieses Maß ist abhängig von der Tatsache, daß alles, was geschieht, mit ab-

[1]) De veritate Scripturae II, S. 179.

soluter Notwendigkeit geschieht, mit dem Zweck, das Ziel der göttlichen Idee zu erreichen. So kennt die Theologie Wiclifs keine freie Wahl des Menschen zwischen seligmachendem Glauben und Nichtglauben, ja, ihr ist überhaupt jede wirkliche Willensentscheidung fremd. Für Wiclif steht im Vordergrund des Interesses Gottes Allmacht und Allkausalität. „Wiclif war sich dessen wohl bewußt, daß der Natur der Sache nach nicht das Geschöpf Ursache sein kann eines Handelns oder auch nur Wissens in Gott, sondern daß der Grund hiervon in Gott selbst liegen muß." (Lechler.) Wiclif vertritt so die Lehre von der göttlichen Gnadenwahl oder Prädestination[1]). Er hat sie über seinen Lehrer Bradwardina von Augustin übernommen. Sie besagt, daß Gott dem einen Menschen ewige Seligkeit, dem anderen ewige Strafe zuerkannt hat. So gelangt auch der eine nach dem Willen Gottes zum Glauben, während der andere in der Verstockung verharrt. Wiclif betont, daß auch dann, wenn sich der zur ewigen Verdammnis Verurteilte während seines zeitlichen Lebens temporär im Stande der Gnade befindet — Gnade genug ist es, überhaupt existieren zu dürfen —, er doch nicht das donum perseverantiae besitzt, während der zur Seligkeit Prädestinierte, auch wenn er schwer sündigt, sich nach Gottes Willen wieder bekehrt und in Gnaden stirbt. So ist es zu erklären, daß nach Wiclif Gott auch die Sünde will, wenn sie zur Verwirklichung seines göttlichen Weltplanes gehört. Wiclif geht sogar so weit, daß er betont, dem Prädestinierten nützen seine Sünden, während die guten Taten des Verworfenen allein zur Linderung der göttlichen Strafen dienen. Gottes Gnade besteht darin, daß er einen Teil der Menschen errettet. Ursprünglich hatte Gott den Wunsch, allen Menschen zu helfen. Das ist aber durch die Sünde der Menschen vereitelt worden. Wiclif ermahnt den einzelnen Menschen, die Hoffnung auf Prädestination nicht aufzugeben. Wenn Wiclif auch bei der Lehre von der Prädestination, daß Gott sich aus der massa perditionis einzelne Menschen auserwählt, auf Augustin zurückgeht, so muß man

[1]) Trialogus II, 14.

aber doch sagen, daß Wiclif die augustinische Gnadenlehre nicht vollends übernommen hat, da er für die Lehre von der Gnade Gottes und von der Unfreiheit des Menschen zum Guten den Begriff von der Allmacht Gottes einsetzt. Diese Tatsache einer Neubegründung der Prädestinationslehre findet damit ihre Erklärung, daß Wiclif bei seinem Lehrer Bradwardina in die Schule gegangen ist. Bradwardina hat durch Weiterbildung der im Thomismus liegenden Ansätze zum Determinismus und ihre Verbindung mit dem voluntaristischen Gottesbegriff des Duns Scotus dem von ihm neuentdeckten paulinischen Augustinismus ein ganz eigenes Gepräge gegeben, so daß auch die augustinische Zentrallehre von der Prädestination durch Bradwardina eine neue Begründung erhalten hat, — die Allmacht Gottes[1]). — Thomas kennt die göttliche Prädestination nicht.

Von der Gegenüberstellung des göttlichen und menschlichen Willens bei Duns und der Anschauung vom unfreien Willen des Menschen kommt Wiclif zu Augustins Lehre von der Erbsünde.

Nach dem Gesagten ist der Glaube nicht eine menschliche Tat oder Willensäußerung, sondern einzig und allein ein göttliches Gnadengeschenk.

Sind diese psychologischen Voraussetzungen gegeben, dann liegt der erkenntnistheoretische Weg frei. Für Wiclif ist es denkbar, daß ein Mensch seinen Glauben direkt auf die Autorität der von Gott gegebenen Heiligen Schrift gründet, ohne in deren Inhalt mit erkenntnistheoretischen Mitteln tiefer einzudringen. In diesem Falle besitzt der Christ einen mittelbaren Glauben. Wiclif nennt diesen Glauben auch einen unbewußten Glauben. Mit Augustin sagt Wiclif aber: „Wenn der Schrift Glauben geschenkt worden ist, soll man versuchen, denselben mit dem Verstand zu begreifen[2])." Auch Anselm schließt sich dieser Meinung an, wenn er fordert: Es ist die Aufgabe der Vernunft, sich dessen zu vergewissern, was die Seele im Glauben entgegengenommen hat. Über dem reinen

[1]) Laun, S. 81.
[2]) Trialogus I, 469.

Autoritätsglauben steht der Glaube, der ein Akt des Intellekts, ein Denken mit Zustimmung ist (cf. Augustin). Somit ist der Autoritätsglaube nur eine Vorstufe des Erkennens.

Wiclif kommt zu dem sogenannten unmittelbaren oder bewußten Glauben und damit zur Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse auf dem erkenntnistheoretischen Wege der biblischen Logik[1]). Diese biblische Logik ist nicht nur in bezug auf die Heilige Schrift anzuwenden, sondern sie ist auch Vorbild, Grund und Maßstab alles philosophischen Forschens. Sie ist nach Wiclif die Königin alles menschlichen Wissens. Wo die biblische Logik wirkt, wird die angebliche Doppelsinnigkeit der Heiligen Schrift aufgehoben. Die Logik zeigt, daß der buchstäbliche Schriftsinn die Grundlage alles gründlichen Schriftverständnisses ist und der Schriftsinn sich aus dem Schriftganzen ergibt. Indem die Logik weiterhin in die innere Wahrheit, die dem Wortsinn zugrunde liegt, eindringt, führt sie zur Offenbarung tieferer Erkenntnisse. Wo eine Unkenntnis über die biblische Logik besteht, oder wo sie nicht angewendet wird, entsteht ein falsches Verständnis der Heiligen Schrift, das sich dann auch auf dem Gebiet des Glaubens und Wissens auswirkt. Die Unwissenheit des Auslegers muß die Heilige Schrift fälschen. So ist überhaupt die Quelle aller Irrtümer der falsch geleitete Verstand und jeglicher Irrtum nicht nur unphilosophisch, sondern auch ein Beweis des Unglaubens.

Wie steht es bei Wiclif um die Gewißheit in Sachen des Glaubens und Wissens? Der Jünger Jesu ist sich seines Glaubens und der an Hand der Schrift geprüften Erkenntnisse gewiß, weil sie sich auf die göttliche Autorität selbst gründen. Weiterhin ist die innere Erfahrung, die der gläubige Christ macht, Beweis genug für den Wahrheitscharakter der Heiligen Schrift. Wiclif wird, was den Gewißheitsgrad auf dem Gebiet des Glaubens und Wissens anbetrifft, getragen von den Gedanken und Schlüssen, die er als Vertreter des Realismus vollzieht. Wiclif ist der Meinung, daß sein Realismus mit der Schrift übereinstimmt. Wer diesen Realis-

[1]) De veritate Scripturae I, S. 50.

mus leugnet, leugnet christliche Dogmen. Wiclif ist ein Gegner alles leeren Vorstellens. Hinter jeder Idee — so folgert er — steht eine Wirklichkeit, die Wirklichkeit Gottes. Die Idee — das ist der Gedanke Gottes — ist eine schlechthin notwendige Realität, denn Gott denkt nur dasjenige, was wirklich ist. Bei Gott fallen Denken und Hervorbringen zusammen. Im Denken des Allgemeinen erfaßt der Mensch ein an sich Seiendes, das in dem Denken und Schaffen Gottes gegründet ist. Da nur das Wirkliche gedacht werden kann, fallen Denken und Erkennen beim Menschen zusammen. Wahres Denken ist aber nur da möglich, wo es in Verbindung mit dem ewigen Vernunftsgrund geschieht.

Wenn wir das bisher Gesagte überblicken und uns dessen noch einmal bewußt werden, daß Glauben und Wissen bei Wiclif im großen und ganzen sich decken, so lassen sich die beiden Größen doch bei genauerem Hinsehen betreffend ihrer zeitlichen Folge auseinanderhalten. Dem Glauben geht ein Wissen um die Existenz der Autoritäten voraus. Der Glaube selbst als die Haltung des Vertrauens und der Liebe zu Gott ist der Anfang alles Erkennens. Dabei unterscheidet Wiclif erstens den Akt, vermittels dessen man glaubt, zweitens den Seelenzustand, in dem man glaubt, und drittens die Wahrheit, die man glaubt (Trialogus). Am Ziel der Erkenntnis steht schließlich ein Glaube, der von Wiclif dem Wissen gleichgesetzt wird. Diesem Wissen übergeordnet ist der Glaube der Vollendeten, der in einem Schauen aller irdischen Erkenntnisse besteht.

c) Wiclif als Scholastiker und Reformator

In der Einleitung zu dem behandelten Kapitel ergab sich die Frage, ob Wiclif als Scholastiker oder als Reformator gewertet werden muß. Nach der Darstellung der Gedanken Wiclifs über das Problem des Glaubens und Wissens ist es möglich, eine Antwort auf diese Frage zu geben. Man wird geneigt sein, Wiclif unter die Scholastiker zu rechnen, wenn man darauf hinweist, daß er im Geiste der Scholastik erzogen worden ist und die Ansatzpunkte seiner Theologie in

der Scholastik zu suchen sind. Sein theologisches Denken hat, wie wir gesehen haben, niemals die Verbindung zur Scholastik verloren. Dazu kommt, daß Wiclif in allen Stufen seiner Entwicklung den Verstand als eine autoritative Größe betrachtet. Will man Wiclif als Scholastiker sehen, so fällt es auf, daß er nicht auf dem begangenen Wege fortschreitet, sondern, indem er Kritik an die großen Denker der Scholastik legt, nach rückwärts weist. Nicht Aristoteles, sondern Plato soll das Denken beherrschen. Die Entwicklung, die die Scholastik mit Occam und seiner Lehre von der doppelten Wahrheit genommen hat, lehnt er als auflösend ab. Es ergibt sich damit die Frage, ob es das Anliegen Wiclifs war, den Geist der Scholastik von Plato her neu zu beleben. Gehört er in die Reihe der Männer, die zu seiner Zeit ihre Stimmen gegen das katholische Dogma erhoben, aber damit doch nicht die Grenzen ihrer Kirche verlassen wollten?

Wenn man Wiclifs Schrift „De veritate Scripturae" gelesen hat, dann wird es einem klar, daß Wiclif nicht der Scholastik neues Leben einflößen wollte, sondern eigene Wege ging, indem er das Formalprinzip der Reformation zur Norm und Grundlage seiner Theologie erhob. Das Wort Gottes wird ihm zur Quelle des Glaubens und Wissens. Während Männer seiner Umwelt es sich an einer meist verborgenen Kritik genügen ließen, sprach Wiclif seine Gedanken offen aus und zog aus ihnen die notwendigen Konsequenzen, nämlich den Bruch mit der katholischen Kirche. Auch bildet er einen neuen Kirchenbegriff, den der communio sanctorum. Wie wir gesehen haben, hat Wiclifs kirchenreformatorisches Wirken noch eine andere Wurzel außer der Heiligen Schrift, die Prädestinationslehre. Wie Wiclifs Schrift „De Ecclesia" zeigt, hat sein Kirchenbegriff von daher sein besonderes Gepräge erhalten. Wiclif weist praktisch neue Wege, indem er seine Wanderprediger, die Lollarden, mit der Verkündigung des Evangeliums beauftragt.

Was das Materialprinzip der Reformation anbetrifft, so ist Wiclifs Haltung geteilt. Er weiß darum, daß der Glaube, dem er grundlegende Bedeutung beimißt, nicht Menschen-

werk, sondern Gottes Gnadengabe ist. In anderen Stücken zeigt Wiclif jedoch noch starke Abhängigkeit vom katholischen Dogma. Er weist teilweise einen moralistischen Einschlag auf. Daß das Werk Christi in der Sündenvergebung besteht, betont Wiclif mit dem Mittelalter.

Diese zuletzt genannten Tatsachen und sein Rationalismus sind wohl die Gründe dafür, daß Wiclif nicht weiter vorgestoßen ist. Wiclifs Theologie ist eben der Versuch, seine realistisch bestimmte Philosophie mit der Wahrheit der Heiligen Schrift in Einklang zu bringen. Erstere ist gleichsam das notwendige Gerippe seines Systems, von dem er nicht lassen kann. Es ist für ihn die notwendige Voraussetzung, um zum Wissen zu gelangen. Wir können sagen, daß für Wiclif die ratio fördernde und hindernde Bedeutung gehabt hat. Sie ist es, die ihn seinen reformatorischen Weg beschreiten läßt, die ihn aber auch nicht zum Reformator im wahren Sinne des Wortes werden läßt. Auch sind die Voraussetzungen für eine durchgreifende Reformation zur Zeit Wiclifs noch nicht erfüllt. Somit können wir Wiclif nur als Vorläufer der Reformation ansprechen.

III. Glauben und Wissen bei Pecock

a) Der Stand der Forschung

Als man Pecock nicht mehr entsprechend dem Urteil zu Lambeth als Wiclifit sah, sondern ihn kritisch zu sehen begann, teilten sich die Meinungen über ihn nach zwei Richtungen. Die Forschung beschäftigte die Frage, ob Pecock eine rationalistische Philosophie bilden wollte, die den Geist der Vernunft besitzt, wie er in der Aufklärung interpretiert wurde, oder ob Pecock seinem Geist und seinen Gedanken nach noch als mittelalterlich anzusprechen ist.

Professor Morison tritt in den einleitenden Ausführungen zum Book of Faith für den ersteren Standpunkt ein[1]). Er

[1]) S. 14.

meint, daß Pecock ein Renaissancemensch war in einem Lande, das noch zufrieden war mit seinen alten Wegen und Gedanken. Morison weist darauf hin, daß durch Pecocks Werke ein Geist der Erneuerung geht und eine Konsequenz in Schlußfolgerungen, die der Renaissance eigen waren. Sein ganzes Streben zeigt moderne Ziele, zu deren Erreichung er sich nicht scheut, die Fesseln der Tradition bewußt abzustreifen. Dabei gebraucht er die Macht der Vernunft wie keiner seiner Zeitgenossen. Er ist der einzige Mann seines Jahrhunderts in England, dem man den Namen eines Rationalisten geben kann. Er weist der Vernunft größere Aufgaben zu als das Mittelalter, für das die Vernunft dazu da war, den Inhalt des Glaubens zu verdeutlichen und dem menschlichen Erkennen zu erschließen. Pecock schafft die Grundlagen für das freie Spiel der Vernunft.

Bereits der Kirchenhistoriker Werner sah in Pecock einen Mann, dessen Gedanken seiner Zeit vorauseilten, wenn er ihn in seiner Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts (erschienen 1756) als den ersten deistischen Schriftsteller Englands bezeichnet. Eine ähnliche Ansicht über Pecock vertritt Lechler in seiner „Geschichte des englischen Deismus".

Gegenüber Morison meint Babbington, der Verfasser der Einleitung zum „Folewer", daß Pecock, der in der Umgebung des mittelalterlichen Schulraums schreibt, überrascht gewesen sein würde über den Sinn, der seinen Worten nach Morisons moderner Deutung beigegeben worden ist. Babbington glaubt, daß Pecock in seinem Geist mittelalterlich ist. Das Urteil der Vernunft ist für ihn in erster Linie der förmliche Vernunftsschluß, d. h. der Syllogismus. Babbington tritt den Beweis für seine Behauptung weiterhin damit an, daß es die Gewohnheit Pecocks gewesen ist, beim Argumentieren stets die äußerste Position einzunehmen, aber immer unter Anerkennung ihres hypothetischen Charakters. Hinter den von Pecock aufgestellten Sätzen verbirgt sich für ihn die mittelalterliche Gewohnheit, den Glauben durch das Urteil der Vernunft zu interpretieren. Scheinbare Abweichungen werden in der Einleitung zum „Folewer" damit begründet, daß Pecock für

seine kämpferische Theologie die Theorien wählte, die für sein Temperament und für die Nöte seiner Partei paßten, ohne daß er dabei an das System dachte, das sie in sich schließen. Eine zwischen Morison und Babbington ausgleichende Haltung vertritt Blackie in seinem 1911 erschienenen Aufsatz über Reginald Pecock[1]). Blackie vergleicht Pecock mit seiner Umwelt und kommt zu dem Schluß, daß Pecock zwar im 15. Jahrhundert lebt, aber in mancher Hinsicht nicht zu ihm gehört. „Pecock was at once a product of his own day and a child of a later generation." In einem Atemzug redet Pecock in der Sprache des 15. Jahrhunderts und spricht moderne Worte aus, die nicht in seine Zeit passen. Blackie zeigt, daß Pecock trotz den über seine Zeit hinausragenden Zügen nicht als Reformator anzusprechen ist. Dazu liegen Pecock die Nöte der Kirche zu wenig am Herzen. Pecock ist lediglich der Vertreter einer individualistischen Philosophie, die einige Jahrzehnte später gedacht wurde. Blackie ist der Meinung, daß Pecock sich freier und zu größerer Bedeutung hätte entfalten können, wenn die Vorurteile seiner Zeit ihm nicht im Wege gestanden hätten. —

In das aufgezeigte Problem kann wiederum nur eine Analyse der Gedanken Pecocks Klarheit zu bringen versuchen.

b) Geschichtliche und systematische Darstellung des Problems

1. Über die ersten Studienjahre Pecocks wissen wir nur wenig. Er studierte ebenso wie Wiclif an der Universität Oxford. Mit 20 Jahren wurde er ein Fellow of Oriel. Im Jahre 1421 wurde er zum Priester geweiht und erwarb sich die Grade des Master of Art und Bachalor of Divinity. Sein stark individueller Charakter trat schon zeitig zutage. Gascoigne weist in seinen „Loci e libro veritatum" darauf hin, daß Pecock sich bald in vielen Meinungen deutlich von seinen Studiengenossen unterschied. Seine Veröffentlichungen zei-

[1]) Engl. theol. Rev. 1911, S. 448—468.

gen, daß er sich besonders durch eine nüchterne Geschichtskritik und eine Vorliebe für die logische Philosophie auszeichnete. Die Bibel und die Werke der Väter hat er seiner Zeit entsprechend studiert. Für erbauliche und moderne Schriften scheint sich Pecock weniger interessiert zu haben. Thomas und Duns sind die Lehrer Pecocks gewesen. Er leistet ihnen aber nur bis zu einem gewissen Grade Gefolgschaft. Im großen und ganzen ist Pecocks Theologie ein Gemisch von beiden. Aristoteles, mit dem Pecock durch Thomas in Berührung gekommen ist, scheint er nur wenig gekannt zu haben. Seine Unbestimmtheit in dem Anwenden von Zitaten des großen Philosophen läßt Bezugnahme auf zweite Quellen erraten. Plato hat Pecock wohl nicht gekannt. Pecock erkennt die Autorität eines Aristoteles und Augustin an, er lehnt aber eine sklavische Bindung an diese Autoritäten ab. Er weiß sich ihnen gleichbedeutend. Ja, er schrickt nicht vor einer Kritik an den Aussprüchen der Väter zurück. Pecock besaß eine moderne wissenschaftliche Schau vom Standpunkt der historischen Perspektive aus, wie sie seiner Umwelt sonst kaum eigen war. Selbst die Bibel las er bereits mit einem bewundernswerten historischen Verständnis. Seine wissenschaftliche Exegese läßt ihn dahin kommen, daß er die Inspiration des Mose und die mosaische Herkunft des Pentateuch bezweifelt. Mose ist allein als Herausgeber alten Materials zu werten. Esra konstruierte das Gesetz durch rein natürliche Mittel[1]). In den Gedankengängen seiner Zeit bleibt Pecock jedoch, wenn er meint, daß Aron Henoch lehrte und Noah dessen Schriften in seiner Arche aufhob.

---

[1]) Book of Faith II, cap. III.:

And so at the laste, Moises gaderide al this togider, and made a book therof which is clepid Genesis; and certis this is more likli, bi storie bifore alleggid, and bi resoun togidere, than forto seie that Moyses had bi inspiratioun without eny manys bifore govun to him informacioun, namelich sithen we owen forto not feyne, forge, allegge, putte, trowe, or holde, eny miracle to be doon, save whanne nede compellith us therto, that is to seie that we mowe not save the caase otherwise bi liklihood of resoun. And certis, sithen in this case ther is more liklihode of resoun, forto

Der Wunderfrage hat Pecock starkes Interesse gewidmet. Er unterwirft die Wunder einer eingehenden Untersuchung und unterscheidet sie nach den verschiedensten Gesichtspunkten. Er legt ihnen positives Gewicht bei, wenn sie dazu dienen, die Frömmigkeit zu vergrößern. Großes Alter spricht für ihre Echtheit. Leicht können sie aber auch das Werk böser Geister sein. Einen besonders kritischen Maßstab legt Pecock an die Wunder des Alten Testaments an. Gegenüber den Wundern des Neuen Testaments schwieg er sich aus, was jedoch kein Beweis für seine Zustimmung ist. Auch seine Kenntnis der Kirchengeschichte ist zu respektieren. Wie Lorenzo Valla zweifelt Pecock die Echtheit der konstantinischen Schenkung an.

Seine Gelehrsamkeit muß so bedeutend gewesen sein, daß sie das Interesse und die Aufmerksamkeit des Herzogs Humphrey von Gloucester auf sich gezogen hat, der ihn veranlaßte, die Universität mit dem Hof zu vertauschen. Letzterer war es auch, der dazu beigetragen hat, daß Pecock seine Promotion nicht in dem althergebrachten Rahmen vollzogen hat, sondern ohne die vorgeschriebene wissenschaftliche Arbeit und den sonst üblichen Actus. Im Jahre 1431 trat er seine Lehrtätigkeit als Master am Whittington College in London an. Dieses College diente der Erziehung von 5 weltlichen Priestern, deren Beschäftigung von ihrer intellektuellen Begabung abhängen sollte. Hier in London hat Pecock den Opponenten gefunden, durch den sein kritischer Geist angeregt worden ist und zur weiteren Entfaltung kam. In den Lollarden, den Wanderpredigern Wiclifs, lernt er die Gegner seiner Anschauung kennen. Als bewußter Kirchenmann beginnt er sogleich eine Auseinandersetzung mit ihnen in lateinischer und englischer Sprache, die sein

---

seie that Moyses hadde sufficient informacioun bifore of writingis, hou he schulde make the book of Genesis, than there is liklihode to this, that he had noon such now seid informacioun, therfore in this case it is not to renne into myracle, though dyvere doctouris in this case, and in special Gregory upon Ezechiel, without myche avisement, and soone moved bi devocioun, so doon. (S. 264/65.)

ganzes weiteres Leben erfüllt hat. In seinem wahrscheinlich um das Jahr 1455 in englischer Sprache veröffentlichten Buch „Repressor", mit dessen Aufzeichnungen Pecock bereits 6 Jahre früher begonnen hatte, kündigt Pecock in der Einleitung 11 Punkte an, die er mit den Lollarden diskutieren will. Es handelt sich hierbei vor allem um Sätze, die die Wiclifiten gegen bestimmte äußere Formen der katholischen Kirche vorbringen und solche, die von den Grundlagen des Glaubens handeln. Es sind folgende: 1. Gebrauch von Bildern, 2. Pilgerfahrten, 3. geistlicher Landbesitz, 4. Ungleichheit des Ranges unter den Geistlichen, 5. die Gesetzmäßigkeit bischöflicher und päpstlicher Statute, 6. die religiösen Orden, 7. Anrufung der Heiligen und priesterliche Fürsprache, 8. reiche Ausschmückung der Kirchen, 9. die Sakramente, besonders das des Altars, 10. Abnahme von Eiden, 11. Aufrechterhaltung der Gesetzlichkeit des Krieges und der Todesstrafe. Pecock glaubt, durch die seinerseits im Repressor aufgestellten 11 Thesen, von denen er sich tatsächlich nur mit den ersten 6 beschäftigt, während er seine Leser für die Diskussion der weiteren 5 auf früher veröffentlichte Werke hinweist, den Einspruch der Lollarden als unberechtigt abgewiesen zu haben. Der Repressor hat 5 Teile. In dem ersten und wichtigsten Teil behandelt Pecock in allgemeinen Worten die Prinzipien, welche den Klagen gegen die Geistlichkeit zugrunde liegen. Die übrigen 4 Teile des Repressor beschäftigen sich mit den verschiedenen Meinungen der Lollarden. Dieses Hauptwerk Pecocks gegen die Wiclifie zeichnet sich durch einen betonten Intellektualismus aus. Das Buch ist ein Denkmal der englischen Sprache im 15. Jahrhundert, klar und pointiert im Stil, zwingend in den Gedanken. Das Argument ist logisch und geschickt kritisch informiert durch ein weites, wenn auch nicht tiefes Wissen. Auf der anderen Seite gelingt es ihm im ausführlichen Gebrauch seiner Prinzipien oft nicht, überzeugend zu wirken, und seine Neigung zur Kasuistik irritiert den modernen Leser. Er legt jedoch die Meinungen seiner Gegner so klar dar, daß sein Buch eine unschätzbare Urkunde für die theologischen

Meinungen seiner Zeit ist. Die Werke, auf die Pecock in seinem Repressor hinweist, sind das im Jahre 1443 erschienene und früheste Buch „Reul of Christian Religoun", das von den sieben Angelegenheiten des Wissens handelt, und „The Donet" aus dem Jahre 1449. Ersteres stellt in einem Prolog sein Anliegen heraus, nämlich die sieben Angelegenheiten des Wissens: Gottes Natur, Gottes Wohltaten, Strafen, Gesetz, die Schwachheit des Menschen, die Sünde und ihre Heilmittel näher darzustellen. In der Einleitung erscheinen Pecock in einem Traum die Wahrheiten der Philosophie als schöne Frauen, von denen ihn jede küßt und mit ihrer Wahrheit inspiriert. Das Werk selber ist in 5 Traktate eingeteilt, von denen das erste die Existenz und Natur Gottes beweisen will, das zweite über die Wohltaten und Strafen Gottes handelt, das dritte das göttliche Gesetz und Gottesdienst zum Inhalt hat, das vierte von der Wichtigkeit der moralischen Tugenden redet und schließlich das fünfte das aktive und kontemplative Leben einer Untersuchung unterwirft. — Letzteres stellt eine Einführung in die Hauptwahrheiten des christlichen Glaubens dar und ist in der Form eines Dialoges zwischen Vater und Sohn geschrieben. Es war von kleinem Format, damit auch möglichst jeder Arme es besitzen konnte. Trotz den Bemühungen Pecocks, das Buch jedermann zugänglich zu machen, kann es wegen seines gelehrten Inhaltes nicht als volkstümlich angesprochen werden. Im Jahre 1454 erschien eine Fortsetzung zu The Donet mit dem Titel „The Folewer to the Donet", auch in Dialogform. In der Einleitung zu dem Folewer erklärt Pecock, daß es der Zweck des Folewer sein soll, eine Ergänzung zu The Donet zu bilden. Das Buch soll den Lesern einer höheren Klasse einen volleren und wissenschaftlicheren Bericht der 7 Angelegenheiten des Wissens geben, besonders aber der moralischen Tugenden in Gottes Gesetz. Es soll schließlich die Lehre von den drei Arten der Tugend, der natürlichen, der moralischen und der das Wissen betreffenden erklären und das Gebiet der Vernunft und des freien Willens definieren. Die letztgenannten Werke sind in Manu-

skripten erhalten, The Donet in der Bodleian Library, The Folewer im Britischen Museum. Eine Ergänzung zu dem Repressor ist das uns hier am meisten interessierende Werk Pecocks „Book of Faith", das er wahrscheinlich im Jahre 1456, ebenfalls in englischer Sprache, herausgegeben hat. Teile des ersten Teiles wurden zusammen mit dem ganzen zweiten Teil 1688 von Wharton gedruckt. Fast das ganze Werk existiert im Trinity College, Cambridge. Der Gegenstand dieses Buches ist es, durch rationale Argumente die Laien für den Gehorsam gegenüber der Kirche zu gewinnen[1]).

Wenn man die beiden Teile des Book of Faith mit den früheren Werken Pecocks, vor allem mit dem Repressor vergleicht, so scheinen sie in ihren Ausführungen nicht übereinzustimmen. Man könnte sogar einige Widersprüche herauslesen. Bei genauerer Durchsicht der in Frage kommenden Werke haben Forscher wie Lechler den Eindruck gewonnen, als habe Pecock in der Zeit, die zwischen seinen früheren und späteren Veröffentlichungen liegt, seine Meinung den Lollarden und damit ihren Anschauungen teilweise genähert. Dafür spricht vor allem die Tatsache, daß Pecock in seinem Book of Faith stärker für die Bedeutung der Heiligen Schrift eintritt, als er es in den vorhergehenden, mehr die Vernunft berücksichtigenden Werken getan hat. Das ließe sich, worauf bereits hingewiesen wurde, mit seinem steten Verkehr und persönlichen Interesse an der Geisteshaltung der Lollarden erklären. Eine genaue Antwort auf die hier entstandene Frage und eine Lösung des Problems, ob und inwieweit die Geisteshaltung Pecocks einer Entwicklung unterworfen gewesen ist, kann erst die systematische Untersuchung geben. Unstimmigkeiten innerhalb der einzelnen Werke selber lassen sich wohl auch damit erklären, daß Pecock stets mehrere Bücher auf einmal geschrieben hat, so daß eine innere Entwicklung in dem Inhalt eines Werkes zum Ausdruck kommen konnte, da so die Möglichkeit bestand,

---

[1]) Ein Teil des Book of Faith ist leider verlorengegangen. Das Buch ist die letzte Arbeit, die von Pecock vorhanden ist.

daß zwischen dem Anfang und Ende einer Veröffentlichung ein größerer Zeitraum verstrich.

Außer den erwähnten Werken hat Pecock noch eine Reihe von geringerer Bedeutung geschrieben, wie „The poor Man's mirror". Dieses Buch ist im Manuskript in Archbishop Tenusen's Library, Leicester Square, London, erhalten. In den Werken Pecocks sind zahlreiche Anspielungen auf Bücher von ihm zu finden, die uns aber nicht erhalten sind. Eine ganze Reihe, von denen eine Gesamtliste gegeben wird, bestanden zweifellos nur im Vorhaben. Es sind Vermutungen ausgesprochen worden, daß Pecock auch eine Bibelübersetzung herausgegeben hat.

Es ist wichtig, Pecocks persönliche Stellung zu seinen Werken kennenzulernen. 1453 rühmt er sich noch, daß keiner seiner Sätze bisher widerlegt worden ist. Als jedoch 1457 der Prozeß gegen ihn eröffnet wird und er sich für seine Werke verantworten soll, weigert sich Pecock, die Abschriften aller seiner Bücher zum Termin mitzubringen. Er beantragt, nur auf die Schriften der letzten Jahre hin beurteilt zu werden, da alles, was er vor mehr als drei Jahren herausgegeben hat, nur für den Privatgebrauch bestimmt gewesen wäre und einer endgültigen Korrektur entbehre. Aus diesem Grunde beklagt sich Pecock im Donet, daß Bücher von ihm abgeschrieben und gegen seinen Willen verbreitet worden sind. In diesem Zusammenhang erklärt er auch, daß er jeden falschen Schluß, zu dem er gekommen sein könnte, zurücknehmen würde[1]). Als ihm eine Durchsicht seiner Werke gestattet wurde, revidierte Pecock vom 20. Oktober bis zum 11. November 1457 die Werke, die er vorzulegen

[1]) Auch den Inhalt seiner Predigt in Paul's Cross im Jahre 1447 soll Pecock später privatim zurückgenommen haben. Er stellt in dieser Predigt sieben Thesen auf, durch die er die Praxis der Bischöfe zu rechtfertigen suchte, die nicht predigten und sich selbst von ihrer Diözese beurlaubten. Als diese Äußerungen Anstoß erregten, änderte Pecock seine Thesen und erklärte, die Bischöfe wären nicht von der Pflicht befreit, die Schrift nach Art der Väter auszulegen, sondern nur davon, in der modernen Art der Brüder zu predigen. (Gascoigne pp. 42, 44, 100, 208.)

beabsichtigte. Es handelte sich dabei vor allem um den Repressor und das Book of Faith, während The Reul, The Donet und The Folewer von ihm weggelassen werden. Damit lehnt Pecock selbst für den Inhalt der letztgenannten Schriften die Verantwortung ab. Die Meinung, die er in den Tagen seines Prozesses vertreten hat, finden wir vornehmlich im Book of Faith, denn die Forschung hat entdeckt, daß sich im Repressor einige Radierungen finden, die Pecock sicherlich bei der Durchsicht seiner Werke für den Prozeß vorgenommen hat. Man hat festgestellt, daß für diese Verbesserungen der Inhalt des Book of Faith maßgebend gewesen ist. Als es zu der Verhandlung auf der Synode zu Lambeth kam, widerrief Pecock schließlich alle seine Bücher und forderte seine Leser öffentlich auf, seine Bücher nicht mehr zu lesen, sondern sie an den Erzbischof von Canterbury abzuliefern, und erklärte sich auch damit einverstanden, daß sie verbrannt würden. In der darauffolgenden Verbannung soll Pecock nach den Aussagen Gascoignes seine Meinung sogar soweit geändert haben, daß er sagen konnte: „Laßt die Vernunft und glaubt dem Wunder. Der Glaube hat die Herrschaft und die Vernunft ist unterlegen."

Auf Grund dieser Tatsachen könnte es scheinen, als dürfe man Pecocks Werke im Rahmen unserer Untersuchung nicht allzu ernst nehmen. Daß das aber nicht zutrifft, läßt sich aus folgendem ersehen.

Wenn Pecock bei seiner Verurteilung als Entschuldigung sagt: „Es tut mir leid, daß ich so geschrieben habe, aber ich war in diesen Dingen unvollkommen gelehrt", dann müssen wir dem entgegenhalten, daß er seine Anschauungen Jahre hindurch ausgebaut, Fehler ausgemerzt und jede Stellung bewußt eingenommen hat. Was er geschrieben hat, hat er stets nach klarer Überlegung veröffentlicht. Auch seine Entschuldigung, man dürfe private Meinungen abschwören, erledigt sich auf Grund dessen von selbst. Der Widerruf Pecocks ist nicht als überzeugte Abkehr von seinem Lebenswerk zu bewerten. Der eigentliche Grund für Pecocks Wider-

ruf liegt vielmehr darin, daß die Feindseligkeiten seiner politischen Gegner ihn entmutigt hatten und er von manchen seiner Äußerungen — besonders der letzten Jahre — selbst noch nicht vollkommen überzeugt war. Somit ist es zu verstehen, daß Pecock in den Zustand geriet, in dem er alle seine Lebensziele aufgab, und damit einen intellektuellen Selbstmord beging. Es ist auch die Meinung vertreten worden, daß sich Pecock in Lambeth wie in seinem ganzen Leben als treuer Sohn seiner Kirche zeigt und nur den unorthodoxen Argumenten absagt, mit denen er die orthodoxe Lehre verteidigen und festigen wollte. Daß sein Widerruf doch mehr besagt, und daß auch die Äußerungen Gascoignes nicht mit der Wahrheit übereinstimmen, zeigt, daß Pius II., der Nachfolger von Calixt III., der an der Echtheit von Pecocks Buße zweifelte, ein Breve an den Erzbischof von Canterbury und die Bischöfe von London und Winchester herausgab, datiert vom 7. April 1459, in dem er einen neuen Prozeß gegen Pecock befahl. Im Falle der Schuldigerklärung sollte Pecock entweder zur Bestrafung nach Rom geschickt oder von seinem bischöflichen Amt degradiert werden. Aus dieser Anordnung kann man folgern, daß Pecock auch in den Jahren nach Lambeth auf der Abtei Thorney seine sogenannten Irrtümer vertritt. Es ist wahrscheinlich, daß das Breve weder veröffentlicht noch nach seinem Inhalt gehandelt worden ist. Vor der Durchführung der päpstlichen Anordnung starb Pecock, sicherlich im Jahre 1460, nachdem ihm in der letzten Zeit außer einem Meßbuch, Psalter, Heiligenbuch und Bibeln keine Bücher und auch kein Schreibmaterial mehr gereicht worden waren. Auf diese Weise ist Pecock dem angedrohten Feuertode entgangen.

Nach alledem kommt man zu der Überzeugung, daß Pecocks Werke, vor allem die in Lambeth verurteilten, trotz seines Widerrufs ein wirkliches Bild seiner Geisteshaltung bieten. —

2. Wie wir schon bei Wiclif gesehen haben, führt der Weg zur Darlegung des Problems von Glauben und Wissen über die Auseinandersetzung von auctoritas und ratio.

Welche Bedeutung mißt Pecock den autoritativen Größen der mittelalterlichen Kirche bei? Es ist mit das erste Anliegen des Wirkens Pecocks, den Gehorsam gegenüber der katholischen Kirche zu festigen und ihn da, wo er verlorengegangen ist, wiederzugewinnen. Pecock wird so zu einem steten Verteidiger der kirchlichen Belange. Die Geringschätzung der kirchlichen Autorität ist für ihn der eigentliche Grund für die Ketzerei. Deshalb sieht er es als seine Pflicht an, die Lollarden von der Autorität der Kirche und ihren Lehren zu überzeugen[1]). Daß Pecock dieser Haltung trotz des Zweifels seiner Gegner in allen Lebenslagen treu geblieben und immer ein guter Katholik gewesen ist, zeigt die Erklärung, die er abgibt, als er vor die Frage gestellt wird, ob er seine Werke widerrufen oder den Scheiterhaufen wählen wolle. Er zeigt sich hier als treuer Sohn seiner Kirche und erkennt für sich und sein Lebenswerk bedingungslos die Autorität der Kirche an, indem er bekennt: It is better to incur the tonnets of the people than to forsake the law of faith and to depart after death into hellfire and the place of torment.

Für uns gilt es nun zu fragen, welche Rolle für Pecock die Kirche in Glaubensangelegenheiten gespielt hat[2]). Gesteht er der Kirche die von ihr beanspruchte Macht zu? Seine Schriften zeigen, daß Pecock der Kirche einerseits sehr hohe Vollmacht zugesprochen hat. Er betont, daß die Kirche allein das Recht und das Vermögen besitzt, die Heilige Schrift, die Urkunde der Offenbarungen Gottes, auszulegen und auf Grund dessen den rechten Glauben zu verkünden. Im Rahmen der Kirche fällt diese Aufgabe einzig und allein dem Klerus zu. Dem gelehrten Geistlichen ist es gegeben, den schwierig zu interpretierenden Inhalt der Bibel verständlich

---

[1]) Vgl. auch Predigt in Paul's Cross.

[2]) Im Book of Faith, cap. 5, fragt Pecock nach dem Verhältnis von Kirche und Glauben. Die Kirche ist ihm ein im Glauben geeintes Volk. Der Glaube selbst macht erst die Kirche, und die wahre Kirche muß sich dessen bewußt sein, daß sie ihren Glauben von Gott erhalten hat. Damit ist die Kirche von Gott gesetzt. —

zu machen. Eine Interpretation der Heiligen Schrift durch Laien ist abzulehnen, denn sie führt stets, wie man es in Böhmen beobachten kann, zu Parteispaltereien. Der Laie hat sich vielmehr in jedem Fall, auch dann, wenn er einen Irrtum festgestellt zu haben glaubt, der kirchlichen Autorität zu unterwerfen. Sie schreibt ihm vor, was er zu glauben hat und nimmt dem Gläubigen dafür jegliche Verantwortung für Zeit und Ewigkeit ab. Pecock gesteht der Kirche sogar das Recht zu, Glaubensartikel, die nach ihrer Meinung für das Heil der Seele notwendig sind, von Christus aber nicht verkündigt wurden, von sich aus festzusetzen[1]). Pecock ist im Book of Faith der Meinung, daß der Kirche in ihrem Urteil über Glaubensdinge bisher kein Irrtum nachgewiesen worden ist. —

Trotz der Herausstellung der kirchlichen Autorität und Vollmacht setzt Pecock derselben doch andererseits Grenzen, die die mittelalterliche Kirche bis in ihren Lebensnerv treffen. Damit der Willkür in der Kirche kein freier Lauf gelassen wird, bemerkt Pecock in einschränkendem Sinne, „daß die Kirche nicht aus sich heraus jemand mit Vollmacht und Meisterschaft lehren kann, es sei denn, daß sie sich dessen bewußt ist, den Glauben von Gott empfangen zu haben und ihn nur verbreiten zu können kraft eines Schlusses, der besagt: die Heilige Schrift bezeugt und verkündigt diesen Satz, oder die heilige Kirche hat von der Apostelzeit bis jetzt dies stetig als Glaubenssatz angenommen, oder es ist zum Zeugnis dafür ein Wunder geschehen[2])". Die Kirche ist demnach in Dingen des Glaubens der Heiligen Schrift und dem Urchristentum gegenüber verantwortlich. Wo die Kirche diese Verantwortung übersieht, sind ihre Äußerungen dem Irrtum unterworfen! Von dieser Feststellung aus kommt Pecock zu der Behauptung, daß grundsätzlich der Satz von der unbedingten Unfehlbarkeit der Kirche abzulehnen sei. Damit distanziert sich Pecock

---

[1]) z. B. heilige Tage etc., Book of Faith, II, cap. 5.

[2]) Book of Faith, II, 1.

in einem entscheidenden Punkte von der Lehre der katholischen Kirche.

In dem vorangehenden Abschnitt ist es deutlich geworden, daß die Heilige Schrift bei Pecock als eine maßgebende Autorität für den Glauben anzusehen ist. Im zweiten Teil seines Book of Faith erörtert Pecock die Frage, in welchem grundlegenden Verhältnis die Autorität der Kirche zu der Heiligen Schrift steht. In einem Gespräch zwischen Vater und Sohn tritt letzterer für die höhere Autorität der Kirche gegenüber der Heiligen Schrift ein, da die Apostel keine Schrift als Richtschnur kannten. Die Kirche, die die Macht hat, Sünden zu vergeben, kann auch allein die Schrift interpretieren. Nach Meinung des Sohns hat die Kirche uneingeschränkte Autorität in Glaubensdingen. Er vertritt mit anderen Worten den traditionellen Standpunkt der katholischen Kirche. Den Ausführungen des Sohnes entgegnet der Vater, den Pecock zu seinem Sprecher macht, daß die Heilige Schrift ein würdigerer Grund des Glaubens ist als die Geistlichkeit der ganzen Kirche auf Erden. Nach den Worten des Vaters hat die Kirche Vollmacht, die Schrift auszulegen, d. h. das Verborgene an den Tag zu bringen. Wenn die Kirche aber von sich aus einen Glaubensartikel aufstellt, ohne sich dabei auf die Heilige Schrift zu gründen, dann handelt sie übereilt und anmaßend. Die Apostel haben auch keine Glaubensartikel außerhalb der Schrift überliefert. Sie schrieben auf, was sie erlebt haben. Aus alledem geht hervor, daß Pecock die Heilige Schrift nicht nur neben die Autorität der Kirche gestellt wissen will, sondern er ist klar und deutlich der Meinung, daß die Schrift der Kirche in Glaubensdingen überzuordnen ist.

Worin bestehen nun aber die sogenannten Dinge des Glaubens? Die Frage ist leicht zu beantworten, da Pecock sie eindeutig umrissen und begrenzt hat. Für ihn gilt die Heilige Schrift für diejenigen Wahrheiten als unübertreffliche Regel, die als übernatürliche Wahrheiten anzusprechen sind. Das sind die Wahrheiten, in denen wir die Offenbarungen Gottes sehen. Sie allein machen den eigentlichen

Schriftglauben aus. Es ist die ausschließliche Aufgabe der Heiligen Schrift, diese übernatürlichen Wahrheiten zu enthüllen, die jenseits der Reichweite der Vernunft liegen. Mit Thomas erklärt Pecock, daß sie über die Engel bestimmten Menschen mitgeteilt worden sind. In Christus hat sie Gott selbst der Menscheit verkündigt. Schließlich haben sie ihren Niederschlag in der Heiligen Schrift gefunden, wo sie den Menschen jetzt allgemein zugänglich sind. — In der Entstehung der Bibel sieht Pecock einen vollkommen natürlichen Vorgang[1]). Die Bibel hat für ihn die Bedeutung eines menschlichen Berichtes von göttlichen Wahrheiten. Pecock wertet die Heilige Schrift in erster Linie literarisch. Daraus folgt, daß für ihn die Haltung der Urgemeinde nicht durch die Zeiten maßgebend ist. Verschiedene Zeiten bedingen verschiedene geistige Haltungen. Man kann beobachten, daß Pecock mit dieser Betrachtungsweise an das Neue Testament mit größerer Vorsicht tritt als an das Alte Testament. Im Neuen Testament unterscheidet Pecock zwischen Befehlen Christi und Befehlen der Apostel. Erstere sind unabänderlich, letztere können vom Papst nach besserer Einsicht geändert werden[2]). Eine Inspiration der Bibel lehnt Pecock mit aller Bestimmtheit ab. Mit einer Inspiration überhaupt zu sympathisieren, war er seinem Wesen nach gänzlich unfähig.

Die Schrift ist von Gott dazu bestimmt, einem doppelten Zweck zu dienen. Sie soll nicht nur die Glaubenswahrheiten gründen, d. h. die übernatürlichen Wahrheiten bezeugen, sondern es ist auch ihre Aufgabe, die sittlichen Wahrheiten ermahnend vorzubereiten. Für das „Moral Law" ist die Schrift aber nicht als autoritative Größe zuständig. Pecock gesteht ihr auf diesem Gebiete nur — wie wir noch sehen werden — einen vorbereitenden Charakter zu, womit bereits angedeutet sein soll, daß Pecock auch der Autorität der Schrift bestimmte Grenzen gezogen hat.

In seiner Stellung zu den Sentenzen der Väter weicht

[1]) Vgl. S. 49.

[2]) Book of Faith, S. 280 ff.

Pecock weiterhin von der Lehrmeinung der katholischen Kirche ab. Die Kirchenväter dienen wohl dem Studium. Als eine Autorität für den Glauben können sie aber nur insoweit gelten, als ihre Aussagen mit dem Inhalt der Schrift übereinstimmen. Diese Einschränkung hat Pecock in dem Prozeß, der gegen ihn angestrengt wird, den Vorwurf eingebracht, er habe die Autorität des heiligen Hieronymus, Augustin, Ambrosius und des Papstes Gregor nicht geachtet. Pecock war in der Tat wenig geneigt, sich nach den Vätern auszurichten. Wohl nannte er Augustin einen Hauptanführer der heiligen Doktoren und sagt im Repressor über Hieronymus: „War seine Zunge nicht der Schlüssel zum Himmel und zur Erde?" Alle diese Wertschätzungen haben Pecock aber nicht gehindert, immer wieder scharfe Kritik an die Werke der Väter anzulegen. Besonders deutlich wird die Stellung Pecocks zu den Kirchenvätern in einem Ausspruch, den er nach Gascoigne einmal dem Erzbischof Stafford gegenüber getan haben soll: „Warum zitiert ihr euch nicht selbst, die ihr Doktoren wie Augustin und Hieronymus seid?" Hier zeigt sich die ganze Überheblichkeit Pecocks gegenüber der kirchlichen Tradition. Pecock sah in der Tradition einen Hemmschuh für seine eigene Forschung, den es zu beseitigen galt.

Pecock meldet seine Kritik auch gegenüber dem Glaubensbekenntnis an, wie es in der Kirche überliefert worden ist. Pecocks Skeptizismus und Kritik gegenüber dem apostolischen Glaubensbekenntnis geht so weit, daß er behauptet, die Apostel hätten dieses Bekenntnis überhaupt nicht verfaßt, das unter ihrem Namen geht. Er sagt im Book of Faith, daß ein doctor subtilis geirrt hat, als er sagte, daß der Artikel von Christi Höllenfahrt ein Glaubensartikel sei, weil er im Symbolum steht. Pecock meint, daß zur Zeit Augustins dieser Artikel noch nicht im Symbolum gestanden hat. Damit begründet er, daß das Symbolum nicht von den Aposteln stammen kann. Pecock unterscheidet zwischen „credo" und „credo in" im III. Artikel des Symbolum. Im Symbolum muß es heißen credo, denn der Artikel verdankt

seinen Ursprung der Auseinandersetzung mit den Häretikern, die an viele Kirchen glaubten. Deshalb darf daraus nicht der einzelne Artikel der Unfehlbarkeit gemacht werden[1]). Für ihn ist der traditionelle Glaube ein ins Kloster gesperrter Glaube[2]). Deshalb fordert Pecock zu einer verstandesgemäßen Prüfung der Dogmen auf. Die Heilige Schrift, im engeren Sinne die Worte Christi, sollen dabei als Norm und Maßstab dienen. Ihnen gegenüber hält das Dogma nicht stand. Als Ergebnis dieser Prüfung stellt Pecock ein abgekürztes Bekenntnis heraus. In diesem Bekenntnis ist vor allem der Artikel von der Höllenfahrt Christi weggelassen und der Wortlaut über die heilige katholische Kirche geändert. Auch in einem verlorengegangenen Teil des Book of Faith soll Pecock ein neues Glaubensbekenntnis in englischer Sprache veröffentlicht haben (Gascoigne).

Die vorangegangenen Abschnitte haben bereits deutlich werden lassen, daß Pecock der auctoritas zugunsten einer anderen Größe bewußte Grenzen gezogen hat. Es handelt sich dabei um die ratio, die Vernunft des Menschen. Dabei ist die Grenzziehung jedoch nicht so gedacht, daß es der Vernunft nicht möglich wäre, auch einmal einen Grenzübertritt in das von der auctoritas beherrschte Reich unternehmen zu können. Wir haben bereits gesehen, daß Pecock der Vernunft das Recht zuspricht, in Dingen des Glaubens mitzusprechen. Daß im umgekehrten Falle der auctoritas dieses Recht aber nicht zukommt, zeigen folgende Sätze aus dem Repressor: „If there had been no revelations, Gods whole law would be doom of reason and with certain noted exeptions Gods whole law is doom of reason[3])."

---

[1]) Wherfore folowith that be the tenour of thilk artikle in the common crede, in which ans be which we ben taught forto bileeve oon holi universal chirche to be, we ben not taught forto bileeve to be the holi universal chirche, that is to seie, forto beleeve that the holi universal chirche seith and techith trouthe. Book of faith, 284.

[2]) Book of Faith, S. 136; 133.

[3]) Repressor, S. 447.

Wenn man die Bedeutung und Eigenschaft der ratio bei Pecock näher kennenlernen will, muß man seine Ausführungen über die Seele des Menschen einem Studium unterziehen. Im Reul[1]) und im Donet[2]) geht Pecock auf die Seelenkonstruktion des Menschen ein. Er führt dort u. a. aus, daß der Mensch das einzige Lebewesen ist, das außer einem „body", einer „growing" und einer „knowing soul" auch eine sogenannte „reasonable soul" besitzt. Die Pflanzen haben nur eine „growing soul", und die Tiere außer ersterer noch eine „knowing soul". Für den Menschen allein gilt: „Every creature that can compare facts perceived and can use the syllogisme to desire a truth has a reasonable soul." Mit dieser Seele kann der Mensch „reasoning, understanding, willing and nilling" zum Wissen gelangen, wie wir noch sehen werden. „A man's soul works not only by five outwards bodily and five inwards bodily wits, but also by reason and free will." Dabei ist die Unabhängigkeit der Seele vom Körper bei Pecock selbstverständliche Voraussetzung. Diese so geartete Seele bringt die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott zum Ausdruck.

Die Vernunft ist gleichsam das stets wachsame und aktive Auge in der menschlichen Seele. Vermittels dieses Auges empfängt und beurteilt der Mensch die Eindrücke seiner Innen- und Außenwelt. „Reason enables man to perceive spiritual substances and proberties, to judge between good and bad and to proofe... —"

Gott selbst hat dem Menschen die vernünftige Seele gegeben mit dem Willen, daß der Mensch sie dazu gebraucht, alle ihm zugänglichen Erscheinungen der abstrakten und konkreten Welt zu erforschen. Das ist das Gesetz, dem die menschliche Natur nachgehen soll.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß Pecock zwei Reiche kennt, die je von der auctoritas und ratio beherrscht werden. Diese Trennung ist auf seine Unterscheidung zwischen übernatürlichen und natürlichen Wahrheiten zurückzuführen.

[1]) Reul, S. 37 ff.
[2]) Donet, S. 87 ff.

Da Pecock davon überzeugt ist, daß die Vernunftsoffenbarung älter ist als die Schriftoffenbarung, räumt er stets der ratio den Vorrang gegenüber der auctoritas ein. Pecock meint, daß das Christentum zu dem natürlichen Sittengesetz außer den Sakramenten nichts hinzugefügt habe. Man muß vieles tun und glauben, wovon kein Wort in der Heiligen Schrift steht. Die Vernunft ist die erste Erkenntnisquelle. Norm für übernatürliche Wahrheiten ist die Schrift.

Deshalb müssen auch die Worte der Bibel und die Dogmen verstandesgemäß interpretiert werden, und es darf nicht etwa der Verstand mit der Schrift in Einklang gebracht werden. Die Vernunft ist weniger beschränkt als die Schrift und weniger fehlbar als die Tradition. Vernunfts- und Schriftoffenbarung liegen beide im Willen Gottes verankert, wobei die letztere gleichsam für Pecock eine Ergänzung der ersteren ist.

In diesem Verhältnis hat bei Pecock auch der Sündenfall keine grundlegende Änderung bedingt. Schöpfungsgemäß befindet sich die menschliche Seele mit dem Willen Gottes in Gleichförmigkeit. Der Mensch bedarf deshalb auf dem Wege zur Erkenntnis niemals der göttlichen Erleuchtung oder der helfenden Macht des Heiligen Geistes. Deshalb ist den Heiden durch die stets zunehmende Philosophie das Licht der Wahrheit kurz vor Christi Geburt aufgegangen. Seit Christus sind sie auch von der Schuld des Götzenopfers frei. Die Sünde des Menschen hat diese Gleichförmigkeit wohl gestört und im schlimmsten Falle vollkommen beseitigt. Dieser Schade braucht aber nicht von bleibender Bedeutung zu sein. Er ist nicht als eine schlechthinnige Verderbnis der Menschheit zu werten. Den Menschen ist nach den Anschauungen Pecocks stets die Möglichkeit gegeben, durch eigene Anstrengungen in die ursprüngliche und schöpfungsgemäße Lage zurückzugelangen. Deshalb sieht Pecock auch in der Schriftoffenbarung keinen Gnadenakt Gottes, um dem Menschen in seinem sündigen Zustand zu helfen, sondern nur eine besondere Art, wie sich Gott für bestimmte Fälle dem Menschen mitgeteilt hat. Die Gnade Gottes besteht für

Pecock darin, daß der Mensch unter Berufung auf seine tugendhaften Taten wieder in das ursprüngliche Verhältnis zu Gott gelangen kann. Deshalb setzt er auch der Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die Menschen sehr enge Grenzen.

In The Reul äußert sich Pecock über Christi Verdienst und die menschliche Werkgerechtigkeit eingehend. Weist das Leben eines Menschen tugendhafte Taten auf, dann ist ihm — dem Menschen — der göttliche Lohn sicher. Durch gute Taten gewinnt man den Himmel. Der Lohn steht im Verhältnis zu der auf Erden geleisteten Arbeit. Tugendhaft ist eine Tat, wenn sie vernunftgemäß und vom Geist der Nächstenliebe bestimmt ist. Pecock ergeht sich in langen Ausführungen über die Pflichten und Tugenden, die den einzelnen Ständen obliegen. Er macht darauf aufmerksam, daß zu betontes kontemplatives Leben zum Schaden gereicht. Gewisse Kontemplation ist jedoch zum Gelingen einer tugendhaften Tat notwendig. Pecock weiß nur um die Sünde als die Unkenntnis bestimmter Umstände. Er unterscheidet zwischen Todsünden und vergebbaren Sünden. Sünden der Bosheit, d. h. Sünden wider den Heiligen Geist, können nur sehr schwer vergeben werden. Handelt es sich um eine vergebbare Sünde, dann muß sich der Mensch die Gnade Gottes wiedergewinnen. Unverdiente Gnade und Liebe Gottes sind für Pecock unbegreiflich. Der Mensch, der gesündigt hat, soll Gottes Gnade im Gebet unter Berufung auf tugendhafte Taten anrufen. Keiner kann dabei Ersatz leisten für einen anderen. Auch Christi Verdienst kann nicht als Ersatz angesehen werden. Gott läßt aber „um des heiligen Toten willen" dem Menschen den Zugang zu seiner Gnade. So haben die Menschen durch Christus Gelegenheit, sich zu retten. Errettung oder Verdammnis ist schließlich abhängig vom menschlichen Willen[1]).

---

[1]) Für den Glauben gilt, daß der Glaube den größten Verdienstcharakter hat, der auf dem sichersten Beweis basiert. Pecock wendet sich damit gegen Gregor, der gesagt hat, daß der Glaube, dem die menschliche Vernunft einen sicheren Beweis verschafft, keinen Verdienst innehat. (Book of Faith, Cap. 3.)

Es lassen sich in verschiedenen Punkten deutliche Unterschiede zwischen Pecock und den großen Denkern des Mittelalters erkennen. Thomas und Duns messen der Kirche und der Heiligen Schrift eine viel höhere Bedeutung bei als Pecock. Für Thomas und Duns haben auch die Kirchenlehre und die Heiligen bei der Gewinnung eines Glaubenssatzes mitzusprechen, was Pecock klar und deutlich ablehnt. Die Unfehlbarkeit kirchlicher Aussagen ist für Thomas und Duns im Unterschied zu Pecock eine feststehende Tatsache. In seinem Vernunftsbegriff lehnt sich Pecock zwar an Thomas und Duns an. Er mindert aber entgegen Thomas die Bedeutung der inspirierten göttlichen Gnade. Duns glaubt, daß der Verstand, der selbst inspiriert ist, nur einen „probable proof" ertragen kann. Deshalb gründet er seine Theologie auf die Sätze von der Kirche, die durch die Heilige Schrift erhärtet werden. Auch dagegen wehrt sich Pecock und erklärt, daß ein „probable proof" ausreicht. Die von ihnen anerkannten natürlichen Wahrheiten wollen auch Thomas und Duns ohne göttliche Erleuchtung erkennen.

Pecocks Unterscheidung zwischen einem Reich des Glaubens und einem Reich der Vernunft ist auch bei der psychologischen und erkenntnistheoretischen Erörterung unseres Problems zu berücksichtigen. Da Pecock das Reich der Vernunft dem Reich des Glaubens überordnet, gilt es zuerst den Weg zu zeichnen, auf dem Pecock zum Wissen gelangt, um danach von dem entsprechenden Weg für den Glauben zu handeln.

Der Mensch kann zum Wissen gelangen, wenn er um die Konstruktion seiner Seele und die Anlagen, die Gott bei der Schöpfung in sie hineingelegt hat, weiß und sie dann nach dem Willen und dem Gesetz Gottes anwendet. Deshalb kann Pecock sagen: „By knowledge of our soul we come to knowledge of God a. s. o.[1])." Für Pecock steht es im Einklang mit den großen Scholastikern fest, daß die menschliche Seele von Natur aus zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten be-

[1]) Reul, S. 46.

fähigt ist. Pecock setzt selbstverständlich dabei voraus, daß es bestimmte Unterschiede in der Begabung bei den Menschen gibt. Ist sich der Mensch über seine Schöpfungsanlagen im klaren, dann heißt es für ihn: „Every, who is able should judge for himself by the light of reason[1])." Außer der Vernunft ist aber stets der Wille im Menschen tätig. Da der Wille für Pecock eine freiwaltende Größe ist, ist die Vernunft stets dem Willen gegenüber abhängig, während der Wille von der Vernunft unabhängig ist. Zu dieser Erkenntnis ist Pecock unter dem Einfluß der Voluntaristen gekommen. Auf dem Wege zur Erkenntnis ist der menschliche Wille der Vernunft aber in allen Fällen unterzuordnen. „The will ought to obey the reason." So stellt Pecock entgegen dem Primat des Willens bei Duns die Forderung nach dem Primat der Vernunft auf. In diesem Verhältnis zwischen Vernunft und Willen liegt die Voraussetzung dafür, daß der Mensch zum Wissen gelangen kann. In ihm kommt auch die rechte Haltung des Menschen gegenüber Gott zum Ausdruck. Pecock schreibt deshalb: „We should worship God in our will and reason and in ordering the will by the reason. Man's service to God is to live after doom of reason[2])." Entspricht der Mensch diesen Forderungen, dann werden die Anlagen der menschlichen Seele in ihrer Entfaltung dem Willen Gottes gerecht und weichen nicht von der ursprünglichen Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes ab. In diesem Falle gilt: „Doom of reason can find out the law and the service of God" oder „reason can find out, what is sinful a. s. o.[3])." Dem Menschen ist so die Möglichkeit gegeben, zu wissen was gut und böse ist, und dementsprechend zu handeln. Was geschieht, wenn der Mensch die zum Wissen notwendigen Voraussetzungen nicht erfüllt? In Beantwortung dieser Frage sagt Pecock: „Man's reason and will should not allow him to obey the sensual appetites, if by doing so, he does wrong[4])."

[1]) Reul, S. 46.
[2]) Reul, S. 227.
[3]) Reul, S. 23.
[4]) Folewer, S. 41.

Wenn ein Mensch seine Naturanlagen nicht in dem schöpfungsgemäßen Sinne gebraucht, sondern sie in andere Richtungen lenkt, dann ist das ein Vergehen gegen Gottes Willen, d. h. Sünde, was die Verdammnis des Sünders zur Folge hat. Deshalb: „A man is saved or damned by his own free will[1])." Zeitlich gesehen bedingt die menschliche Sünde das Unwissen, was aus diesem Grunde stets als ein eigenes Verschulden des Menschen anzusehen ist.

Wie entwickelt sich nun im einzelnen nach Pecock ein Wissen im Menschen? Die Tätigkeit der Vernunft wird entweder angeregt durch eine Erfahrung bzw. einen Eindruck, die von außen an den Menschen herantreten, oder durch einen auf Grund eines „a priori" im Inneren des Menschen aufkeimenden Gedankens. Das „a priori" besteht in dem natürlichen Gesetz, das Gott selbst in die Seele des Menschen eingeschrieben hat. In jedem dieser Fälle werden nun die sogenannten „moral virtues" im menschlichen Intellekt ausgelöst. Der Mensch wird durch die moral virtues über einen Gegenstand, der in seinen Lebenskreis getreten ist, informiert und veranlaßt, sich für ihn zu interessieren, gegebenenfalls sich auch eingehend mit ihm zu beschäftigen. Die moral virtues haben die Aufgabe, den menschlichen Willen zum Denken und Handeln geneigt zu machen. Sie stellen den Willen des Menschen vor die Entscheidung, ob die Vernunft in Funktion treten soll oder nicht[2]). Im positiven Falle treten nun die „kunnyngal virtues" oder „virtues of knowledge" in Kraft. Sie leiten den Erkenntnisprozeß. Die kunnyngal virtues finden sich bei Pecock nur bei Menschen und Engeln. Pecock kennt fünf Äußerungen dieser Tugend: Intellect, Spekulative, Science, Prudence, Craft and Opinion. Das Wissen entsteht vornehmlich unter den Formen der Science, Prudence und Craft. „Knowledge is included in science, prudence and craft[3])." So besteht die Tätigkeit der kunnyngal virtues im

[1]) Reul, S. 200.

[2]) Die moral virtues sagen nicht nur, daß etwas notwendig getan werden muß. Sie warnen auch vor einer Tat.

[3]) Folewer, S. 45 ff.

Unterschied zu den natural und moral virtues in dem Beschreiten des Weges, auf dem der Mensch zum Wissen gelangt. Ist der Vernunft das Recht zugestanden worden, an einen Gegenstand heranzutreten, dann bewegt sie sich unter der Führung der kunnyngal virtues in der Art des förmlichen Vernunftsschlusses, des Syllogismus, um zur Erkenntnis des Gegenstandes zu gelangen und sich seiner in der Form des Wissens zu bemächtigen. Auf diese Weise wird die Tugend zur Grundlage einer Erkenntnis, bzw. Tat. „A virtue is the fundation of a deed. Every power or fundation of a deed is a virtue, but not every virtue is a power."

Dabei spaltet sich der Erkenntnisprozeß nach zwei Richtungen hin auf. Er ist entweder praktischer oder spekulativer Natur. Der Prozeß bewegt sich in praktischer Richtung, wenn es sich um etwas geistig oder handwerklich Durchführbares handelt. Steht ein Gegenstand aus dem Reich des Abstrakten zur Diskussion, d. h. etwas, was nicht praktisch durchführbar ist, dann ist der Weg zur Erkenntnis spekulativer Art. Letzteres betrifft u. a. das Gebiet der Physik und Philosophie.

Das Ergebnis dieses gesamten psychologischen und erkenntnistheoretischen Vorganges bezeichnet Pecock nicht ausschließlich mit Wissen, sondern er unterscheidet vom Wissen ein Meinen. Dabei kennt Pecock entsprechend den Ausführungen im letzten Abschnitt practically und speculative science und practically und speculative opinion[1]).

Die Unterscheidung Pecocks zwischen „certainly science" und „guessed at opinion" zeigt, daß er nur teilweise an ein vollkommenes Wissen als Frucht der erkenntnistheoretischen Bemühungen des Menschen glaubt. Pecock hält einerseits in seinen Werken an der Sicherheit des Vernunftsschlusses fest und redet von der Vernunft als einer vollkommen sicheren Stimme im Menschen. Andererseits aber ist er wieder mit dieser Behauptung vorsichtig, und es lassen sich Äußerungen im zweiten Teil seines Book of Faith finden, die gegen die

[1]) Folewer, S. 49 f.

Unfehlbarkeit des menschlichen Vernunftsschlusses stehen. Gleichsam als Ausgleich zu diesem Widerspruch sagt Pecock an einer Stelle: „So wie sich das Ohr täuschen kann und wir es trotzdem nötig haben zum Hören, ja genötigt sind, es zu gebrauchen, so steht es auch mit der Vernunft." In diesen Worten treten deutlich die Grenzen hervor, in denen Pecock seine rationalen Spekulationen hält. Ja, Pecock ist in bestimmten Situationen nicht abgeneigt, die absoluten Sicherheiten der Vernunft sehr gering zu achten. In diesen Zusammenhang gehört auch folgender Satz Pecocks: „The reason is not free like the will, but must accept any doctrine supportet by superior evidence[1])."

Welche Dinge umfaßt für Pecock das Reich der Vernunft? In erster Linie handelt es sich um die sieben Angelegenheiten des Wissens, die Pecock in seinem Reul aufzählt. Es sind dies die Natur Gottes, die Wohltaten Gottes gegenüber dem Menschen, die Strafen Gottes, das göttliche Gesetz, die Schwachheit und Sünde des Menschen und die entsprechenden Gegen- bzw. Heilmittel. „The first matter of knowledge is, what is God in dignities and persons." Den Vernunftsbeweis, daß ein Gott tatsächlich existiert, tritt Pecock über die Frage nach dem höchsten Gut an. Dabei weiß er sich mit Duns eines Sinnes, der auch das höchste Gut mit der Vernunft erkennt. Pecock sagt: „Our summum bonum must be a creature, which is above all, that is or can be imagined." „The final good must be our God, for nothing else is so worthy to be He. God is infinitely every kind of good[2])." Die Eigenschaften dieses Gottes glaubt Pecock ebenfalls mit der Vernunft beweisen zu können. „From knowing of our bodies we can perceive, that there is a matter unmade." Es handelt sich dabei um Aussagen, die von den Eigenschaften Gottes handeln, daß Gott ewig, einzig usw. ist. Dreizehn Aussagen über die Natur Gottes gehören nach Reul[3]) für Pecock in das Gebiet des Wissens, da sie mit der Ver-

[1]) Reul, S. 427.
[2]) Reul, S. 54ff.
[3]) Reul, S. 70.

nunft erfaßt werden können. Mit der Vernunft läßt sich auch erkennen, daß Gott alle Kreaturen aus dem Nichts gemacht hat. Die Wohltaten Gottes, die auch zu den Angelegenheiten des Wissens gehören, bestehen vor allem in dem universe, das Gott in den Dienst des Menschen gestellt hat, dem menschlichen Körper und seiner vernunftbegabten Seele. Das größte Geschenk Gottes an die Menschheit ist er selbst, deshalb „God's greatest gift is the gift of himself." Gott und Christus sind für Pecock oft der unpersönliche Ausdruck einer letzten Wahrheit.

Außer den Angelegenheiten des Wissens gehört in das Reich der Vernunft alles, was Pecock unter dem Begriff „Meinen" zusammenfaßt. Wenn zwei Möglichkeiten existieren, die eine aber als wahrscheinlicher gilt, dann ist das Resultat des Denkprozesses als ein Meinen anzusprechen. —

Das Reich des Glaubens beginnt da, wo einer vernunftgemäßen Beweisführung die Grenze gesetzt ist. Der Inhalt und Gegenstand dieses Reiches sind die übernatürlichen Wahrheiten. Sie sind übernatürlich, weil sie nicht in dem natürlichen Denkorganismus des Menschen entstehen und dort ihre Bestätigung empfangen, sondern durch die Schrift, das Zeugnis der Apostel und Urgemeinde an den Menschen herangetragen werden, mit dem Anspruch, im Vertrauen auf die Echtheit der Quelle angenommen zu werden. So definiert Pecock im Folewer den Begriff des Glaubens folgendermaßen: „Faith is belief in a fact, which can not be proved by our wits or by reason and which therefore depends upon revelations[1])." Im Book of Faith sagt Pecock: Glaube ist Wissen, das nicht aus natürlicher Weisheit stammt, sondern von Gott selbst oder von einer vermittelnden menschlichen Person[2]).

---

[1]) Folewer, S. 168.

[2]) Thilke kinde or spice of knowyng, which a man gendrith and getith into his undirstonding, principali bi the telling or denouncing of another persoone, which may not lie, or which is God ... As if y leerne and knowe this, which y not bifore knewe, that a mayde bare a childe; bicause that God, bi him silf immediately, or

In einer bestimmten Gesetzmäßigkeit macht sich der Mensch die übernatürlichen Wahrheiten in der Form des Glaubens zu eigen. Tritt ein übernatürliches, von der Vernunft nicht zu erfassendes Geschehen an den Menschen heran, dann wird trotz der Unzulänglichkeit der ratio doch dieselbe auch in diesem Fall erst einmal in Tätigkeit gesetzt. Wenn die reasonable soul des Menschen im Reich des Glaubens ausgeschaltet werden würde, dann könnten nach Pecocks Meinung auch die Tiere Dinge des Glaubens erfassen. Deshalb ist es für Pecock unbedingt notwendig, daß der Vernunft im Reich des Glaubens ein bestimmter Pflichtenkreis zufällt. Worin besteht die Aufgabe der Vernunft? Sie hat die Autoritäten festzusetzen, auf denen der Glaube fußt, und die Vertrauenswürdigkeit dieser Autoritäten zu untersuchen. Der Maßstab der Vernunft wird an die Verkündigung der Heiligen Schrift und die Aussagen der Väter angelegt. Erst, wenn die Vernunft zu den Grundlagen des Glaubens ihre Zustimmung gegeben hat, kann der Glaube selbst in Tätigkeit treten. So schafft die Vernunft gleichsam die Voraussetzungen für den Glauben. Deshalb spricht Pecock in seinen Werken öfters von dem durch die Vernunft zugestandenen Glauben, von dem „judgement by reason according to faith". In ähnlicher Weise äußert sich auch Duns, wenn er von der Vernunft, die zum Glauben geneigt macht, spricht oder von dem durch die Vernunft als glaubwürdig präsentierten Gegenstand.

Unter Glauben ist nun nicht etwa die angenommene Wahrheit selbst zu verstehen, sondern wie Pecock ausdrücklich betont: „sometimes faith is wrongly taken to mean the fact accepted instead of the power of accepting[1])." Der Glaube ist demnach keine statische Größe, sondern vielmehr eine er-

bi an aungel, or bi oon of the apostlis of God hath tolde it, or in sum other wise denouncid it to be trewe, as bi writing or bi miracle therfore doyng, or bi other signe occupiyng sufficiently the stide of word; thanne this knowyng which y leerne and gete to me thus upon this conclusioun, that a mayde bare a child, is suche seid grettist feith. (Book of f. p. 123/124.)

[1]) Folewer, S. 637.

kenntnistheoretische Funktion, die Art und Weise des Annehmens einer übernatürlichen Wahrheit, die von der Vernunft gestützt wird. „Faith is a knowyng wherbi we assenten to eny thing as to trouth, for as mych as we have sure evydencis gretter than to contarie that it is toold and affermid to us to be trewe, be him of whom we have sure evydences, or notable likli evydencis, gretter than to the contrarie, that therinne he not lied[1])." — Auch der Glaube ist für Pecock vom freien Willen abhängig, er sagt mit Thomas und Duns: Wer will, der glaubt. — Das Resultat des Glaubens ist für Pecock nur solange von Bedeutung, wie sich der Glaubende an die Beweisführung erinnert, die zur vernunftsgemäßen Grundlage des Glaubens geführt hat. Die erkenntnistheoretische Funktion des Glaubens ist deshalb stets dann zu wiederholen, wenn das Erinnerungsvermögen des Glaubenden außer Kraft gesetzt ist. Der Glaube ist eine immer steigende Kraft, deren Wirkungsdauer von dem Wissensgrade um die Kausalitäten der Prolegomena abhängt. Die von der Vernunft zugestandene und im Glauben angenommene Wahrheit ist als Glaubensartikel anzusprechen.

In welchem Verhältnis steht für Pecock der Glaube zum Wissen und Meinen? Der Glaube ist nicht als ein Wissen anzusprechen. Erst wenn es gelänge, auch die Ergebnisse der Glaubensfunktion als der Vernunft entsprechend darzustellen, käme der Glaube dem Wissen gleich. Der Glaube ist für Pecock aber eine bestimmte Art des Wissens und ist als solche ebenfalls unter die „kunnyngal virtues" einzureihen. Entsprechend der Doppelseitigkeit dieser Tugenden bezeichnet Pecock den Glauben als sciencial faith, wenn die Gründe, die zur Annahme der übernatürlichen Wahrheit geführt haben, sich als fraglos herausstellen; opinial faith ist der Glaube, wenn die Gründe nur auf einer Wahrscheinlichkeit beruhen. In diesem Falle ist zur Annahme der übernatürlichen Wahrheiten nur notwendig, daß sie der ratio nicht entgegenstehen und von zuverlässigen Berichterstattern stammen. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich der Glaube hin und her, er

[1]) Folewer, S. 28.

liegt zwischen Wissen und Meinen. Duns argumentiert in ähnlicher Weise wie Pecock. Für Duns steht der Glaube über dem Meinen, da er sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes gründet, die sich mit der natürlichen Vernunft beweisen läßt. Das Wissen ist aber höher als der Glaube zu bewerten. Bei Thomas entspricht der Glaube mehr dem Meinen, wobei der Glaube über einen besonders zuverlässigen Sicherheitsgrad verfügt. Als eine Art des Glaubens sieht Pecock die Hoffnung an. Hoffnung ist Glaube in bezug auf Dinge, die kommen sollen und noch nicht gegenwärtig sind[1]). Pecock weist darauf hin, daß die Launen des Menschen, so auch die Melancholie, Zerrbilder des Glaubens hervorrufen können.

Zu Lebzeiten des Menschen gibt es für Pecock eigentlich nur opinional faith. Diese Art des Glaubens war nach seiner Meinung auch den Aposteln eigen[2]). Pecock ist der Überzeugung, daß sie z. B. nicht in der Gewißheit lebten, daß Christus Gottes Sohn ist, sondern nur in der festen Meinung, daß es so sei. Erst im Himmel wird opinional faith vollkommen zu sciencial faith, wenn die ratio die inneren Zusammenhänge der übernatürlichen Wahrheiten aufzeigen wird. Auf diese Weise werden im Himmel die übernatürlichen Wahrheiten den natürlichen gleich. Auf dieser Erde ruht die Sicherheit des Glaubens letztlich in der Wahrhaftigkeit Gottes, was Pecock mit den Worten zum Ausdruck bringt: „God revealed supernatural truth and God cannot lie."

Mit dem Glauben erfaßt der Mensch u. a. folgende Tatsachen: die Trinität, da dieses Dogma der Kirche der Vernunft nicht entspricht, das ewige Leben, die Menschwerdung Gottes, die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, die Geschichte des Lebens Jesu; die Auferstehung von den Toten[3]) und die Sakramente[4]). Pecock leitet die genannten

[1]) Donet, S. 108.

[2]) Folewer, S. 70/71; Reul, S. 116ff.

[3]) Beim Tode löst sich die Seele, in der die Vernunft und der Wille weiterhin unverletzt existieren, vom Körper. Diese Seele ist nach Pecocks Meinung unsterblich. Sie wird nach dem Tode mit einem himmlischen und unverweslichen Körper umgeben.

[4]) Den Sakramenten gegenüber weist Pecock jedoch keine ein-

Glaubensartikel von dem Trinitätsdogma ab. Da es für dieses Dogma heißt: „By reason we cannot attain to knowledge of the trinity and because this truth is proved by faith", fährt Pecock in seiner Überlegung fort: „all truths, proceeding from it are truths of faith[1])." Im Unterschied zu Occam werden bei Pecock alle Glaubenstatsachen als reasonably angesprochen.

Zum Abschluß des erkenntnistheoretischen Teiles sei noch darauf hingewiesen, daß Pecock verschiedentlich eine freundliche Nachbarschaft zwischen den Reichen des Glaubens und Wissens betont. Es existiert für ihn in einzelnen Fällen die Möglichkeit, gleichzeitig vom Standpunkt des Glaubens und Wissens an einen Gegenstand heranzutreten. Aufs Ganze gesehen, kann man wohl sagen, daß der Glaube für Pecock eine Insel im Ozean der Vernunft ist, deren Umrisse Pecock auf jede Weise zu verkleinern sucht; da ja der Glaube keine maßgebende Bedeutung für die Seligkeit des Menschen hat.

c) Pecock als Rationalist und Scholastiker

Soll man Pecock als Vertreter der Scholastik, der Renaissance oder des Deismus werten? Pecock ist als Scholastiker anzusprechen, insofern er es als seine Aufgabe ansieht, die Angelegenheiten der Kirche mit Hilfe des Verstandes zu verteidigen, wie er es mit seiner Predigt in Paul's Cross und seinen Schriften getan hat. Ja, Pecock greift „freisinnige" Strömungen seiner Zeit an. Mit den Reformbewegungen hat er keine gemeinsame Sache. Auch die Methoden, die Pecock in seinem Kampf verwendet, sprechen für einen Scholastiker. Man braucht nur an seine ausgesprochene Liebe zum Syllogismus zu erinnern. Pecock sagt einmal: „Ein gut regierter Syllogismus nach dem Gesetz der Logik ist so stark und mächtig, daß, wenn auch alle Engel im Himmel sagen

heitliche Haltung auf. Einerseits ist er geneigt, sie rationalistisch zu erfassen, andererseits ist ihm die Heilige Schrift für ihr Verständnis allein maßgebend. (Repressor, p. 54—56 und p. 84.)

[1]) Reul, S. 84ff.

wollten, daß dieser Beschluß nicht wäre, so müßten wir die Engel das sagen lassen und müßten mehr vertrauen auf den Beweis des Syllogismus als auf die entgegengesetzte Rede aller Engel im Himmel[1])." Pecock ist dem Syllogismus so unterworfen, daß er ihm magische Kräfte auf dem Gebiet des Erkennens zuspricht, ja, die Fähigkeit, die Wahrheit selbst zu enthüllen. Das Urteil der Vernunft, von dem er immer wieder redet, ist für ihn der förmliche Vernunftsschluß, d. h. der Syllogismus. Seine Seelenlehre ist aristotelisch. Dazu kommt, daß sich bei Pecock theologische Äußerungen finden, die ihn deutlich als Sohn seiner Kirche zeigen. Er lebt in der vollen Überzeugung katholischer Werkgerechtigkeit. Auch seine Klassifizierung der Sünden ist streng katholisch. Sie findet sich in jedem katholischen Kinderkatechismus.

Daß Pecock aber nicht im vollen Sinne des Wortes Scholastiker sein kann, zeigen die Ergebnisse seiner Spekulationen. Sein rationalistischer Geist, der alle Schranken und Widerstände niederbricht, gelangt zu Erkenntnissen und Folgerungen, die seiner Zeit nicht eigen waren, sondern ihr weit vorauseilen. Ich erinnere nur an seine exegetischen, kirchengeschichtlichen und dogmatischen Aussagen. Das fehlende Kapitel im Book of Faith hätte sicherlich noch weiteres zutage gefördert. So könnte man in Pecock den Vorläufer der Renaissance für England sehen. Aber auch dem steht einiges hindernd im Wege. Das tiefgründige Erforschen des Quellenmaterials, das das Wirken der Vertreter der Renaissance kennzeichnet, lag Pecock fern. Er baute vielmehr meist auf mittelbare Überlieferung auf. Auch unterscheidet sich seine Stellung zur kirchlichen Autorität im großen und ganzen von der der Renaissance. Während der italienischen Renaissance versuchten weite Kreise die kirchliche Autorität in bezug auf ihr Denken vollkommen abzustreifen. Die meisten jener italienischen Humanisten betrachten ihre klassischen Studien nebst der platonischen Philosophie einerseits und den Kirchenglauben andererseits als zwei voneinander ge-

[1]) Book of Faith, S. 174.

trennte Welten, die keine Berührungspunkte miteinander haben. Eine Ausnahme macht allein die neuplatonische Schule zu Florenz. Aus Interesselosigkeit ließ man das herrschende Kirchensystem ohne viel Kritik mit aller seiner Entartung gewähren. Pecock dagegen sah sich stets im Dienste der Kirche, so daß man ihn mit einer kirchlichen Interesselosigkeit nicht belasten kann.

Man braucht in Pecock aber nicht nur einen Vorläufer der Renaissance zu sehen. Daß Pecock anderweitig seiner Zeit vorausgeeilt ist, zeigt ein Vergleich seiner Gedanken mit denen Richard Hookers (1553—1600). Hooker hat seinen Werken auch die äußere Form einer Apologie der Kirche gegeben, und zwar in seinem Fall die der Kirche Englands gegenüber dem Puritanismus. Dabei stellt er in seiner theologischen Grundlegung die Offenbarung als das göttliche und die Vernunft als das menschliche Gesetz nebeneinander. Die Vernunft behauptet sich als ebenbürtige Größe neben der Offenbarung. Die menschlichen Gesetze brauchen durch die Heilige Schrift nicht erst autorisiert zu werden. Noch deutlicher wird Pecocks moderner Einschlag, wenn wir die Lehre des Deismus selbst hören. Der Deismus sieht eine besondere Offenbarung von übernatürlichen Dingen nicht als unbedingt notwendig an und lebt in dem Glauben an ein von einer rationalistisch bestimmten Göttlichkeit regiertes und in allen seinen Teilen gut geordnetes Universum. Gottes Gesetz ist das Gesetz der Vernunft. Um die Alleinherrschaft dieser Vernunft geht es dem Deismus. Die Vernunft bewegt den Menschen zur Annahme der Offenbarung. Hört man diese Sätze, so erinnern sie stark an die Pecocks. Im Deismus finden wir weiterhin den Übergang von der reinen Doktrin zur Religion der Moral. Pecock widmet ganze Kapitel der Lehre von den menschlichen Tugenden, die die Grundlage sind für die den göttlichen Lohn fordernden Taten. Er weist darauf hin, daß das Wissen die Bedingung für ein rechtschaffenes und gutes Leben ist. Nicht zuletzt ist auch der Zug zur Toleranz zu nennen, der seinem Wesen eigen ist. So wendet sich Pecock u. a. gegen die Ketzer-

gerichte der Inquisition und die Anwendung der Folter. Nicht mit Gewaltmitteln will Pecock die Häretiker von ihrem Irrtum überzeugen, sondern durch seine apologetische Methode. Pecock verspricht sich von ihren Erfolgen sehr viel. So rationalistisch die Argumente Pecocks dabei im allgemeinen sind[1]), eine Ausnahme macht er, wenn er über den Gehorsam des Laien gegenüber der Kirche spricht. In seinem Book of Faith betont er, daß der Laie der Kirche und ihren Lehrern solange Glauben schenken müßte, wie es nicht bekannt ist, daß sie geirrt haben, bzw. er sie selbst eines Irrtums überführt hat. Sonst verfällt er der Verdammnis. Im Kapitel 8 vertritt er die Meinung, daß die Kirche sich selbst darüber klar werden muß, wann die Wahrheit ihr entgegensteht. So kann die Kirche nicht im Irrtum bleiben. Die Häretiker ihrerseits müßten, um ihre Häresie zu rechtfertigen, fähig sein, die Kirche zu bekehren. Schließlich wird auch der Gehorsam gegenüber einem kirchlichen Irrtum von Gott selbst belohnt. —

Der Annahme, Pecock könne in vollem Sinne ein Deist genannt werden, steht jedoch auch einiges entgegen. Gerade der Deismus lehnt den Syllogismus Pecocks ab. Bacon wendet sich wiederholt gegen die syllogistische Methode des Mittelalters. Pecocks Stellung zur Kirche ist wesentlich positiver als die eines Vertreters des Deismus. Auch sein Glaubensbegriff trennt ihn vom Deismus.

Wir haben gesehen, daß Pecock weder im vollen Sinne ein Scholastiker, noch ein Humanist, noch ein Deist genannt werden kann. Das eine steht aber fest, seine Gedanken eilen seiner Zeit voraus. Es finden sich im Book of Faith protestantische Elemente. Der Form nach sind sie jedoch oft noch als mittelalterlich anzusprechen. Auch die letzte Bindung an die katholische Kirche wagt Pecock nicht fallen zu lassen. Wo er etwa den Versuch macht, sich der leidigen Fesseln zu entledigen, tut er es nur sehr zaghaft

[1]) Da der Glaube sich stets begründen und beweisen läßt durch Wahrscheinlichkeiten in der Vernunft, müßte man sogar Ungläubige zu ihm bekehren können.

und unsicher, weshalb seinen Gedanken keine reformatorische Gestaltungskraft innewohnt. Es möchte uns scheinen, als ob Pecock in die Reihe der Männer gehört, die im Laufe der Geschichte im Mittelalter hin und wieder den Versuch gemacht haben, die gesetzten Grenzen mit der Kraft ihrer Vernunft zu sprengen, die aber nicht den Mut fanden, letzte Konsequenzen zu ziehen. Als Beispiel sei hier nur Abälard genannt, dessen Sätze denen Pecocks ähnlich sind. Bereits Abälard erklärte, man solle nicht ohne Prüfung glauben, sondern zuerst mit der Vernunft untersuchen, ob man glauben dürfe oder nicht. Diese Untersuchung soll nicht nur der Frage gelten, ob eine Offenbarung stattgefunden hat, sondern auch der Inhalt der Offenbarung soll geprüft werden, ob er glaubwürdig ist oder nicht. Im Einklang damit erkennt er sogenannte übervernünftige Sätze nicht als Bestandteil der Offenbarung an. Er fragt, wozu hat uns Gott Geheimnisse offenbart, wenn wir sie nicht verstehen sollten? Er ist auch der Meinung, daß sich die sogenannten christlichen Mysterien, wie die Trinität, mit dem Verstand erkennen und beweisen lassen müßten. Auf Grund dieser Aussagen hat man bereits Abälard als einen Vorläufer der Aufklärung bezeichnet, obwohl er noch stark in den mittelalterlichen Ansichten und Vorurteilen seiner Zeit gefangen war. Wenn das auf Abälard zutrifft, dann muß es um so mehr für Pecock gelten, der in noch viel größerem Maße Gedanken geäußert hat, die erst mehrere Jahrzehnte nach ihm mit allen ihren Konsequenzen durchdacht worden sind. Zusammenfassend kann man sagen, der Form nach ist Pecock Scholastiker, seinem Geist nach Vorläufer einer neuen Zeit. Ein klares Urteil kann man sich über Pecock nicht bilden, da er einen doppelten Charakter aufweist, der auch in seinen Gedankengängen bestimmend mitwirkt. Pecock ist einerseits Bischof, andererseits Individualist. Von daher ist es zu verstehen, daß Pecock die Beantwortung vieler Fragen einfach offen läßt. Dieser Doppelcharakter hat es auch zur Folge gehabt, daß Pecock schließlich von allen Seiten abgelehnt wurde.

IV. Vergleich zwischen den Gedanken Wiclifs und Pecocks

a) Vorbemerkungen

Nach den Darlegungen des ersten und zweiten Teiles, deren Aufgabe es war, die Gedanken der beiden Theologen Wiclif und Pecock zu dem Problem des Glaubens und Wissens aufzuzeigen, sollen in einem dritten Teil die Auffassungen beider Männer miteinander verglichen werden, um festzustellen, inwieweit sie voneinander abweichen, und ob Pecock in der Tat in bestimmten Punkten sich in seinen Ausführungen mit Wiclif deckt.

Wie die Arbeit bereits an mehreren Stellen erwähnt hat, hat Pecock selbst seine Gedanken mit denen der Wiclifie verglichen und als Resultat dieser Gegenüberstellung letztere, aufs Ganze gesehen, bewußt abgelehnt. Bevor wir dieses Urteil Pecocks selbst prüfen, fragen wir, wieweit die Kenntnis der Werke Wiclifs bei Pecock überhaupt ging, denn unser Thema will ja die beiden Theologen Wiclif und Pecock selbst erfassen und nicht im weiteren Sinne die Wiclifie. Auf Grund der Gesamtschau der Werke Pecocks kann man sagen, daß er eine eingehende Kenntnis der Schriften Wiclifs nicht besessen hat. Sie ist sogar höchst unbedeutend gewesen. Der Grund lag wohl vor allen Dingen in dem Mangel an dem Material selbst. In England waren die Schriften Wiclifs, soweit sie erreichbar waren, verbrannt und ihre weitere Verbreitung bei Strafe verboten worden. So wiesen die Universitäten und Bibliotheken keine Werke von Wiclif auf, an Hand deren sich Pecock hätte unterrichten können. In der Öffentlichkeit war nur ein kirchliches Verzeichnis der Irrlehren Wiclifs vorhanden, das Pecock sicherlich gekannt haben wird. Wenn Pecock sich nun im direkten Angriff gegen Wiclif befinden soll, dann müssen seine Unterlagen aus sekundären Quellen stammen. Es wird sich dabei

vor allem um Informationen durch Anhänger und Nachfolger Wiclifs handeln. Diese Information stammt, wie schon erwähnt, von den Lollarden. Wie gut er die Lollarden kannte, und wie er den Umgang mit ihnen pflegte, berichtet Pecock im ersten Teil seines Book of Faith. Er sagt dort: „Ich habe oftmals und geraume Zeit mit den verständigsten und unterrichtetesten Leuten von diesem Schlage, welche der Kirche zuwider sind, gesprochen, mit Leuten, die als Führer unter ihnen gelten, und sie haben mich liebgewonnen dafür, daß ich ihre Beweise und Beweggründe geduldig anhören mochte, ohne ihnen Vorwürfe zu machen." Auf Pecocks Kenntnis der Lollarden ist es zurückzuführen, daß seine Werke heute mit zu den besten Quellen für das Studium der Wiclifie gehören. Aus diesem regen Gedankenaustausch zwischen Pecock und den Lollarden kann man folgern, daß Pecock wenigstens die Bibelübersetzung Wiclifs zu Augen bekommen hat, was in seinen Werken die biblischen Zitate nach der Version Wiclifs erklären läßt.

Wichtig ist es nun zu wissen, ob sich die Lollorden selbst mit der Zeit in verschiedenen Punkten von der ursprünglichen Lehre Wiclifs entfernt haben.

Die Lollarden beginnen ihre Tätigkeit im Jahre 1377, denn sie werden bereits 1378 ff. in den Werken Wiclifs erwähnt. Während sie sich nach dem Tode Wiclifs zuerst politisch stark aggressiv und offensiv betätigten, werden sie seit 1399 in eine defensive Stellung zurückgedrängt, was sie dem Sektentum näher bringt. Damit hängt zusammen, daß sich das politisch-nationale, das wissenschaftlich-theologische und das christlich-religiöse Element, das bei Wiclif zu erkennen war, in seiner Dreiheit — noch eindeutiger als bei Wiclif selber — in späteren Jahren auflöst und das christlich-religiöse allein noch zur Geltung kommt. In der Folge dieser Entwicklung stellen sich mit der Zeit in der Meinung der Lollarden manche Änderungen gegenüber den Theorien Wiclifs ein. Sie werden regierungsfeindlich; vertreten verschiedene abwegige soziale Ideen wie die gleiche Verteilung aller Güter; die Bibel gewinnt einen weit stärkeren Gesetzes-

charakter als bei Wiclif usw.[1]) Weiterhin führte Wiclifs Leugnung der Transsubstantiation bei den Lollarden zu einer vollkommenen Verachtung der Sakramente.

Es steht fest, daß Pecock Wiclifs Gedanken zum größten Teil nur mittelbar durch Verzeichnisse der wiclifitischen Häresie und sein Verhältnis zu den Lollarden kennengelernt hat. Da die Lehren Wiclifs aber nach seinem Tode einer gewissen Weiterbildung seitens der Lollarden unterworfen gewesen sind, treffen Pecocks Thesen Wiclif selbst nur, insofern seine Theologie bei den Lollarden in ihrer ursprünglichen Form erhalten geblieben ist.

b) Gemeinsames und Trennendes

Um zu einem abschließenden Urteil über die Aussagen und das Verhältnis der beiden Theologen Wiclif und Pecock betreffend das Problem des Glaubens und Wissens zu kommen, ist es notwendig, die Ergebnisse der Analysen ihrer Systeme gegenüberzustellen.

Obwohl Wiclif und Pecock beide im scholastischen Schulraum erzogen worden sind, ist doch ihre geistige Entwicklung verschiedene Bahnen gegangen. Wir sahen, wie Wiclif die drei Stufen der mittelalterlichen Universität gründlich und zielstrebig durchlief, bis er die höchste Wissenschaft, die Theologie, studiert hatte. Bei Pecock hat man den Eindruck, als ob er in seiner geistigen Entwicklung der Logik und Dialektik stets am meisten verbunden geblieben ist und für ihn die Theologie nicht die beherrschende Größe geworden ist. — Der gemeinsame Lehrer beider Theologen ist Thomas von Aquino gewesen. Aber gerade an Thomas scheiden sich ihre Wege. Wiclif verdankt außer Bradwardina in erster Linie Thomas die Kenntnis von Augustin und mit Augustin die von Plato, während er die aristotelische Einstellung bei Thomas als weniger bedeutend bewertet. Pecock dagegen nimmt den aristotelischen Thomas, indem er ihn in Synthese mit Duns bringt, zum Ausgang seines Systems. Während Wiclif

[1]) Vgl. S. 8ff.

so den Weg ad fontes wählt, begnügt sich Pecock — was seiner Haltung entspricht — mit der mittelalterlichen Lehrmeinung als Grundlage seiner Gedanken. —

Die geistige Entwicklung Wiclifs und Pecocks ist stark beeinflußt und bestimmt von ihrer politischen und kirchenpolitischen Einstellung. Wiclifs Urteil über das kirchliche Besitztum und die sich für ihn im Laufe der Zeit daraus ergebenden Konsequenzen sind der Ausgangspunkt für seinen schließlichen Bruch mit der Kirche gewesen. Die anfänglich aufsteigende Linie bei Pecock findet ein Ende mit dem Niedergang des Hauses Lancaster, an das sein Schicksal gebunden war. Weiterhin hat ihn sein unmittelbares Zusammentreffen mit den Lollarden im Laufe der Auseinandersetzung mit ihnen zu Sätzen veranlaßt, die ihm gefährlich wurden. — Wiclif geht in der Konsequenz seiner Erkenntnisse den neuen Weg, auf den er gedrängt worden ist, ohne ihn zu verlassen oder zu verleugnen. Man darf dabei aber nicht übersehen, daß für die reformatorisch klingenden Sätze Wiclifs die Ansatzpunkte in der Scholastik zu finden sind. Indem er aber als Scholastiker auf die Quellen zurückgeht, schreitet er vorwärts und wird so zum Vorläufer der Reformation. Der Weg Pecocks ist nicht immer gradlinig und konsequent, sondern weist deutlich Bruchstellen auf. Die erste Bruchstelle, die man beobachten kann, steht im Zusammenhang mit seinem politischen Mißerfolg. Ihren geistigen Ausdruck bekommt sie im Book of Faith. Wenn man dieses Werk Pecocks mit seinen früheren Schriften vergleicht, dann kann man sich von dem Eindruck nicht frei machen, daß Pecock unter den Einfluß der Lollarden gekommen ist. Daß die Folgen dieses Einflusses unvollkommen gewesen sind und Pecock nicht zur letzten Überzeugung gelangt war, zeigt die zweite Bruchstelle, nämlich sein Widerruf in Lambeth. So lassen sich auch die Widersprüche erklären, die sich in Pecocks Schriften finden. Pecocks Sätze sind oftmals der Vorstoß in eine neue Welt, der aber scheitern mußte, weil die Brücken zum Hinterland fehlten. —

Wiclif und Pecock sind beide in ihrer Weise als Apologeten anzusprechen. Wie jedes Anliegen christlicher Apologetik, so ist auch das ihrige vom Problem des Glaubens und Wissens bestimmt. Die Frage ist nur, inwieweit der Glaube das Wissen und das Wissen den Glauben beherrscht. Wiclif und Pecock stehen als Apologeten aber nicht allein. Die gesamte mittelalterliche Theologie hatte es sich zur Aufgabe gestellt, der Kirche und ihrer Lehre in apologetischer Form zu dienen. Indem man die Vernunft zum Zeugen anrief, wollte man die kirchlichen Glaubenssätze jeglichem Zweifel gegenüber sicherstellen. Die von der Kirche anerkannten Autoritäten galten dabei als feststehende Größen. Wie die folgenden Ausführungen erneut zeigen werden, weichen Wiclif und Pecock in diesem Punkte von der mittelalterlichen Theologie grundlegend ab.

Wiclif und Pecock stimmen darin überein, daß sie die Grundlagen der katholischen Kirche einer genaueren Untersuchung unterziehen und zu dem Resultat kommen, daß diese einer Erneuerung bedürfen. Während Wiclif die Norm für das neu zu legende Fundament in der Haltung des Urchristentums und der Heiligen Schrift sah, glaubte Pecock in der ersten Phase seines Wirkens, daß es allein notwendig wäre, das kirchliche Fundament den Postulaten der Vernunft entsprechend zu gestalten. Später sah er auch teilweise das Fundament selbst mit kritischen Augen an (Book of Faith). Wiclif war sich darüber im klaren, daß auf den neuen Grundlagen auch ein neues kirchliches Gebäude errichtet werden mußte. Pecock dagegen verteidigte weiterhin den Bestand der katholischen Kirche. Sein Standesbewußtsein und Ehrgeiz hinderten ihn, die päpstliche Kirche selbst zu beseitigen. Auch als Pecock seine politische Rolle ausgespielt hatte und er, wie wir meinen, als Vermittler zwischen der Kirche und den Lollarden auftritt, verteidigt er die Belange der Kirche, um seinen kirchlichen Posten zu halten. Daraus können wir entnehmen, daß es ihm bei der Verteidigung der Kirche weniger um die Kirche selbst geht, als um persönliche Vorteile.

Wenn Pecock auch äußerlich für die Rechte und Lehren der Kirche eintritt, so finden sich doch bei ihm Thesen, die denen Wiclifs ähnlich sind oder gleich lauten und die Kirche empfindlich an ihrem Lebensnerv treffen. Wiclif und Pecock bezweifeln beide die Echtheit der konstantinischen Schenkung, des einen Stützpfeilers der päpstlichen Macht. Vielleicht ist Pecock unter dem Einfluß der Lollarden nach eigener Prüfung der Sachlage zu dieser Behauptung gekommen. Auch in der Ablehnung des Unfehlbarkeitsanspruches stimmen beide Theologen überein. Die Annahme liegt nicht fern, daß Pecock auch in diesem Punkte die Meinung Wiclifs von den Lollarden übernommen hat. Pecock sieht in dem Dogma von der Unfehlbarkeit anfangs nur ein Hindernis für sein rationalistisches Denken, das es zu beseitigen galt. Sein Verständnis hinsichtlich dieser Frage ist aber mit der Zeit vertieft worden, wie der Inhalt des Book of Faith deutlich zeigt.

Wir haben gesehen, daß Wiclif, nachdem er die katholische Kirche als Glaubensautorität abgelehnt hatte, dem einzelnen Christen im Rahmen der gläubigen Gemeinde die Pflicht auferlegt, den Glauben gewissensgemäß an der Heiligen Schrift zu prüfen und zu erfassen. Für ihn ist kein Priester und keine Mittelsperson mehr notwendig. Pecock weist in dieser Frage eine gebrochene Haltung auf. Er spricht auf der einen Seite dem Gläubigen jegliche Selbständigkeit in Glaubensdingen ab und fordert den unbedingten Gehorsam des Laien gegenüber der Kirche und ihren Klerikern. Ein gewissensgemäßer Entscheid fällt für ihn in diesem Zusammenhang vollkommen aus. Andererseits vertritt Pecock die Rechte und Pflichten des vernünftigen Menschen, der seine Entscheidungen ohne Rücksicht auf die etwa widersprechenden kirchlichen Autoritäten zu treffen hat, da er allein dem lebendigen Gott für sein Handeln verantwortlich ist. In diesem Widerspruch der Gedanken Pecocks zeigt sich ein Schwanken zwischen einem individualistischen und eigenmächtigen Menschenbild und einer willenlosen menschlichen Hörigkeit. Wir stellen fest, daß sich Wiclifs Erkenntnis von der Verantwortlichkeit des einzelnen Christen, die seinem re-

formatorischen Werk das Gepräge gibt, mit Pecocks Ideal vom individualistischen Menschengeist, das aber in seiner wahren Entfaltung durch Pecocks Anerkennung der Unterordnung des Laien unter die kirchliche Autorität gehemmt wird, teilweise deckt. Pecock selbst ist das beste Beispiel für die Folgen seiner zwiespältigen Haltung in diesem Punkte. Daß Pecock den Laien größere Rechte einräumt, kann man auch als ein Zugeständnis gegenüber den Lollarden werten, deren Wiedervereinigung mit der Kirche er in den letzten Jahren seines Wirkens als persönliche Aufgabe ansah.

Wiclif verpflichtet den einzelnen Christen auf den Inhalt der Heiligen Schrift als der alleinigen Autorität. Pecock mißt der Heiligen Schrift auch einen hohen Wert bei, und zwar in steigendem Maße, was wiederum in seinem Book of Faith besonders deutlich wird und sich sicherlich auch aus seinem Umgang mit den Lollarden erklären läßt. Es finden sich bei ihm verschiedene Äußerungen, in denen er die Autorität der Schrift sogar der der Kirche überordnet. Dennoch ist ihm die Bibel stets nur ein nützliches und rationalistisch zu ergründendes Medium, das eine geteilte und teilweise Wahrheit übermittelt. Wichtiger als die sogenannte „äußere Schrift", die Bibel, ist seinem nüchternen und historisch kritischen Geist die sogenannte „innere Schrift". Pecock sagt: „Die innere Schrift ist gewiß notwendiger und wertvoller als die Bibel, soweit sie beide nur von dem Gesetz Gottes an die Menschen handeln[1])." Als innere Schrift bezeichnet Pecock, wie oben erwähnt worden ist, das dem Menschen bei seiner Schöpfung mitgegebene und eingepflanzte natürliche Gesetz. So ist es zu verstehen, daß für Pecock alle „inspirierten" Lehren fallen können, ohne daß die wahre Kenntnis des Menschen über sich und andere Dinge und auch seine Fähigkeit, sich selbst zu führen, dadurch berührt würde. Die Bedeutung der Heiligen Schrift, die für Wiclif die Norm alles Wissens war, ist damit bei Pecock auf ein Minimum herabgedrückt. Tritt für Wiclif die Heilige Schrift mit ihrer Forderung unvermittelt an den Gläubigen heran, so kann er sie

[1]) Rep., S. 50ff.

nach Pecocks Meinung grundsätzlich nur vermittels der Interpretation der Kirche verstehen. Das Lesen der Schrift dagegen wird von beiden Theologen jedem Menschen zugestanden. Aus diesem Grunde hat Wiclif die Bibel ins Englische übersetzt, was man auch von Pecock angenommen hat.

Der kirchlichen Tradition gegenüber nehmen Wiclif und Pecock eine kritische und teilweise ablehnende Haltung ein. Sie sehen in ihr eine unverbindliche Größe. Deutliche Parallelen zu der Wiclifie lassen sich auch bei Pecock bezüglich der Verehrung der äußeren Zeichen aufzeigen. Beide sehen in ihnen die Gefahr des Aberglaubens. Zu dem apostolischen Glaubensbekenntnis steht Pecock wesentlich kritischer als Wiclif, was seinem rationalistischen Geist zuzuschreiben ist[1]). In späteren Jahren scheint er sich aber auch hierin mehr Mäßigung auferlegt zu haben. Dafür erkennt er immer mehr in aller Öffentlichkeit kirchliche Irrtümer und Mißbräuche an.

Die umfassende Bedeutung der menschlichen ratio bei Pecock ist bei der Behandlung seiner Anschauungen immer wieder deutlich geworden. Auch Wiclif hat in seinem System die Vernunft nicht ausgeschaltet. Die Äußerungen Wiclifs über die Erkenntnis des natürlichen Gesetzes durch die Vernunft tragen besonders in seinen früheren Schriften verschiedentlich ähnlichen Charakter wie diejenigen von Pecock über das gleiche Problem. Die Bewertung der Vernunft bei beiden Theologen ist aber doch eine verschiedene. Während die ratio bei Wiclif nur unterstützend und helfend der menschlichen Erkenntnis zur Seite steht, hat sie bei Pecock grundlegende Bedeutung. Sie begründet den Erkenntnisprozeß. Dabei ist es interessant festzustellen, daß bei Wiclif die Zahl der Gegenstände wesentlich größer ist, bei denen die unterstützende Vernunft eine Rolle spielt, als die, die Pecock dem Reich der reinen Vernunft zuschreibt. Ein weiterer und wesentlicher Unterschied in der Lehrmeinung

[1]) Während Wiclif die Verkündigung der Apostel durch die Worte Christi für autorisiert ansieht, mißt Pecock den Apostelworten gegenüber den Herrenworten eine geringere Bedeutung bei.

beider Theologen bezüglich dieser Fragen liegt darin, daß für Wiclif die Vernunft des Menschen seit dem Sündenfall keine autonome Größe mehr ist, sondern stets ihren Prüfstein und die Ergänzung am und im Inhalt der Heiligen Schrift findet. Diese Einschränkung der Vernunft kennt Pecock nicht. Von hier aus ergeben sich auch die verschiedenen Meinungen hinsichtlich des psychologischen und erkenntnistheoretischen Vorganges. Es handelt sich hier vor allem um die Mitwirkung des HeiligenGeistes beim Erkenntnisvorgang, die Äußerung des freien Willens im Menschen u. a. m. Wiclif weiß im Gegensatz zu Pecock um die Erleuchtung des Menschen durch die Gabe des göttlichen Geistes und die Unfreiheit des menschlichen Willens. Für Pecock ist der dem Menschen bei seiner Schöpfung mitgegebene vernünftige Geist, vermittels dessen er zur Erkenntnis gelangt, auch nach dem Sündenfall grundsätzlich ungetrübt geblieben, und der menschliche Wille besitzt weiterhin seine Freiheit. Trotz dieser Meinungsverschiedenheiten findet sich bei beiden der Satz, daß die Quelle alles Unglaubens und Irrtums der falsch geleitete Verstand ist. Während Wiclif dem Verstande den Weg der biblischen Logik weist, fordert Pecock seine vernunftgemäße Betätigung. Für Wiclif liegt die Sicherheit seiner Erkenntnis auf den Gebieten des Glaubens und Wissens in seiner Lehre vom Realismus. Pecock stützt sich dabei auf den mit dem Willen Gottes sich im Einklang befindlichen menschlichen Verstand. Abschließend sei daran erinnert, daß die Reiche des Glaubens und Wissens bei Wiclif eng aufeinander fallen, während bei Pecock beide Reiche streng voneinander unterschieden werden.

Der Vergleich der Systeme beider Theologen zeigt schließlich, daß Wiclif auf Grund seiner unbedingten Schriftautorität über den Glauben zum Wissen gelangen kann. In der Ewigkeit wird aus dem Wissen ein Schauen. Für Pecock trägt das Wissen im großen und ganzen einen hypothetischen Charakter, da es für ihn ein Wissen im eigentlichen Sinne erst „im Himmel“ gibt. Insofern sind bei ihm Wissen und Schauen von ein und derselben Bedeutung.

Wiclifs Denken gewinnt Gestalt in seinem Handeln, das ganz im Dienst der Allgemeinheit steht. Pecock betont zwar auch, daß es sein Anliegen sei, seine Mitmenschen vom Irrtum zu befreien. Man kann sich aber nach den obigen Ausführungen nicht des Eindrucks erwehren, daß Pecock mit seinem Wirken mehr seinen persönlichen Interessen dient als denen der Allgemeinheit. Das 14./15. Jahrhundert war erfüllt von einer Kritik an dem Klerus und an den kirchlichen Dogmen. Wiclif sieht diese Kritik und greift umgestaltend ein. Pecock ist auch gegen die Stimmen seiner Zeit nicht taub. Er sieht seine Aufgabe aber in der Verteidigung und rationalistischen Deutung.

c) Zusammenfassung

Das Ergebnis, zu dem die vorliegende Arbeit gekommen ist, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Pecock steht in der ersten Epoche seiner Entwicklung in klarer Gegnerschaft zu den Lollarden und ihren Anschauungen. Seine Äußerungen sind stark rationalistisch bestimmt und verleiten ihn zu Aussagen, die von der kirchlichen Lehre abweichen, obwohl sie gerade für die kirchlichen Belange eintreten sollen. Mit der Kirche zu brechen, liegt Pecock vollkommen fern.

Dieser Zustand dauert, solange seine politische Stellung gesichert ist. Als diese aber ins Wanken gerät und er weder von den neuen Machthabern noch von den Vertretern der Kirche etwas erhoffen kann, beschäftigt er sich um so reger mit den Lollarden, wobei es sich herausstellt, daß sein anfänglich rein kritischer Verkehr mit ihnen nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben ist. Wir haben gesehen, daß Pecock manche ihrer Äußerungen aufgegriffen hat und seine alten rationalistisch bestimmten Thesen, die äußerlich oftmals denen von Wiclif gleichkamen, durch sie vertieft worden sind, wie das Book of Faith zeigt. Vielleicht hätten die fehlenden Kapitel des Book of Faith noch manches Beweismaterial geboten.

Dabei verfolgt Pecock, wie wir annehmen, einen selbstsüchtigen Plan. Als er sich von allen Seiten verfolgt sieht, faßt er, um seine Position wieder zu sichern, den Entschluß, als Vermittler zwischen der Kirche und den zur Sekte gewordenen Lollarden aufzutreten und letztere wieder in den Schoß der Kirche zurückzubringen. Er übersah dabei, daß ihm dieser Versuch nur noch mehr Gegnerschaft einbringen mußte. Einen rein äußerlichen und kurzen Erfolg scheint Pecock aber doch gehabt zu haben. Pecock soll dem Papst Calixtus III. nach dem Urteil zu Lambeth einen Bericht seines Falles geschickt haben, den der Papst mit einer Bulle beantwortet hat, die für die Wiedereinsetzung Pecocks eintritt. Der Inhalt der Bulle ist aber nicht befolgt worden.

Daß Pecock in den Gedankengängen der Lollarden nicht aufgegangen war und sie nicht konsequent zu vertreten beabsichtigte, sondern daß seine Bindung an die Kirche die stärkere war, zeigt sein Widerruf in Lambeth. —

Am Anfang der Arbeit stellten wir die Frage, wie es sich mit der Richtigkeit des Urteils von Lambeth verhält, daß Pecock wiclifitische Irrtümer vertrete. Wir haben festgestellt, daß Pecock durch seinen Rationalismus und seinen Verkehr mit den Lollarden Sätze ausgesprochen hat, die zumindest in ihrer äußeren Form und in ihrer Konsequenz denen Wiclifs gleichkommen. Bezüglich des Weges und Inhaltes lassen sich jedoch wesentliche Unterschiede zwischen beiden Theologen aufzeigen. In Lambeth kam es aber weniger auf den Inhalt, sondern vielmehr auf die Wirkungen der Lehren Pecocks an. Man stellte in erster Linie fest, daß Pecock ebenso wie Wiclif Gedanken geäußert hatte, die von den traditionellen Bahnen abwichen. Gerade ein so traditionelles Land wie England mußte gegen diese neue Wege weisenden Gedanken, wie sie Wiclif und Pecock äußerten, Einspruch erheben. Gegen Reformatoren jeglichen Gepräges hatte man starke Vorurteile. Nur die Verteidigung nationaler Interessen ließ eine Ausnahme zu. Das hat für Wiclif lange Zeit gegolten. Erst als Wiclif in der Konsequenz seiner Gedanken auch auf

dem geistig religiösen Gebiete grundlegende Neuerungen durchführen wollte, sah man sich gezwungen, ihn abzulehnen und zu verurteilen. Als einige Jahrzehnte später Pecock seine Werke veröffentlichte und in ihnen ähnliche Sätze aufklangen, wie sie Wiclif geprägt hatte, sahen die Richter Pecocks, als sie gegen ihn Anklage erhoben, über die mannigfaltigen Verschiedenheiten zwischen Wiclif und ihm hinweg und stellten nur die gemeinsamen Gedanken heraus, von denen aus der Kirche Gefahr drohte. So kam es zu dem Urteil, Pecock vertrete wiclifitische Irrtümer.

V. Literaturverzeichnis

1. Wiclifs Werke:
   a) Latin Works, revised of J. Loserth, 1925.
   b) English Works, herausg. von W. Society, Bd. I--XIX, 1884—1922.
2. Gotthard Lechler, John Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, Leipzig 1873, 2 Bde.
3. Rudolf Buddensieg, Johann Wiclif und seine Zeit, Halle 1885 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 7).
4. Herbert B. Workman, John Wiclif, 1926, 2 Bde.
5. Thomson, The philosophical Basis of Wiclifs Theologie (The Journal of Religion, XI, 1912).
6. J. F. Laun, Die Prädestination bei Wiclif und Bradwardin (Imago Dei, Festschrift für Gustav Krüger, Gießen 1932).
7. Reginald Pecock, The Donet, ed. E. V. Hitchcock, London 1921.
8. „ „ The Folewer to the Donet, ed. V. E. Hitchcock, London 1924.
9. „ „ Reul of Chrysten Religoun, ed. W. C. Greet, London 1927.
10. „ „ Repressor, ed. Babbington.
11. „ „ Book of Faith, ed. Morison, Glasgow 1909.
12. Gascoigne, Loci e Libro Veritatum, ed. J. E. Thorold Rogers, Oxford 1881.
13. Wernle, Reginald Pecocks Book of Faith (Theologische Literaturzeitung, 35. Jahrg., 1911).
14. E. M. Blackie, Reginald Pecock (The English Historical Review, Bd. XXVI, London 1911), S. 448—468.
15. Dictionary of National Biographie (Artikel über Wiclif und Pecock), London 1895.
16. Ward and Waller, The Cambridge History of English Literature, 1908, Bd. 2.
17. Gotthard Lechler, Geschichte des englischen Deismus, 1841.
18. Hefele, Konziliengeschichte, Freiburg 1887, 8. Bd.
19. Betzendörfer, Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters, Gotha 1931.
20. H. Leube, Reformation und Humanismus in England, Leipzig 1930.
21. R. Seeberg, Dogmengeschichte, Bd. 3, Leipzig 1922.
22. Roger Dymmok, Liber contra XII errores et hereses Lollardorum, ed. H. S. Cronin, London 1922.
23. Heinrich Arneke, Kirchengeschichte und Rechtsgeschichte in England (Studien zur englischen Philologie, Heft XCI, Halle 1937).

Lebenslauf

Am 8. Januar 1911 wurde ich als Sohn des Verbandsrevisors Werner Laug und seiner Ehefrau Dorothea, geb. Meisel, in Breslau geboren. Ostern 1931 verließ ich das Realgymnasium am Zwinger in Breslau mit dem Zeugnis der Reife. Ich studierte dann zwei Semester in Tübingen und sechs Semester in Breslau evangelische Theologie. Im Dezember 1935 legte ich die erste theologische Prüfung und im März 1938 die zweite theologische Prüfung in Breslau ab. Als Vikar war ich in Mechtal (O.-S.), Koischwitz bei Liegnitz, Panthenau, Kr. Reichenbach, und Metschkau tätig. Im Wintersemester 1936/37 war ich im Domkandidatenstift in Berlin. Meine Ordination fand am 21. 5. 1938 in Breslau statt. Am 1. Mai 1939 wurde ich zum Pfarrer in Metschkau, Kr. Neumarkt, berufen.

Werner Laug.